آصف

صُحُفًا مُّطَهَّرَةً فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ

سلسلۂ دار المصنفین

(۵۴)

مقالاتِ شبلی

(فلسفیانہ)

جلد ہفتم

مولانا شبلی نعمانی رحمۃ اللہ علیہ

کے

فلسفیانہ مضامین کا مجموعہ جو مقالات شبلی اور الندوہ کے مختلف نمبروں سے یکجا کئے گئے

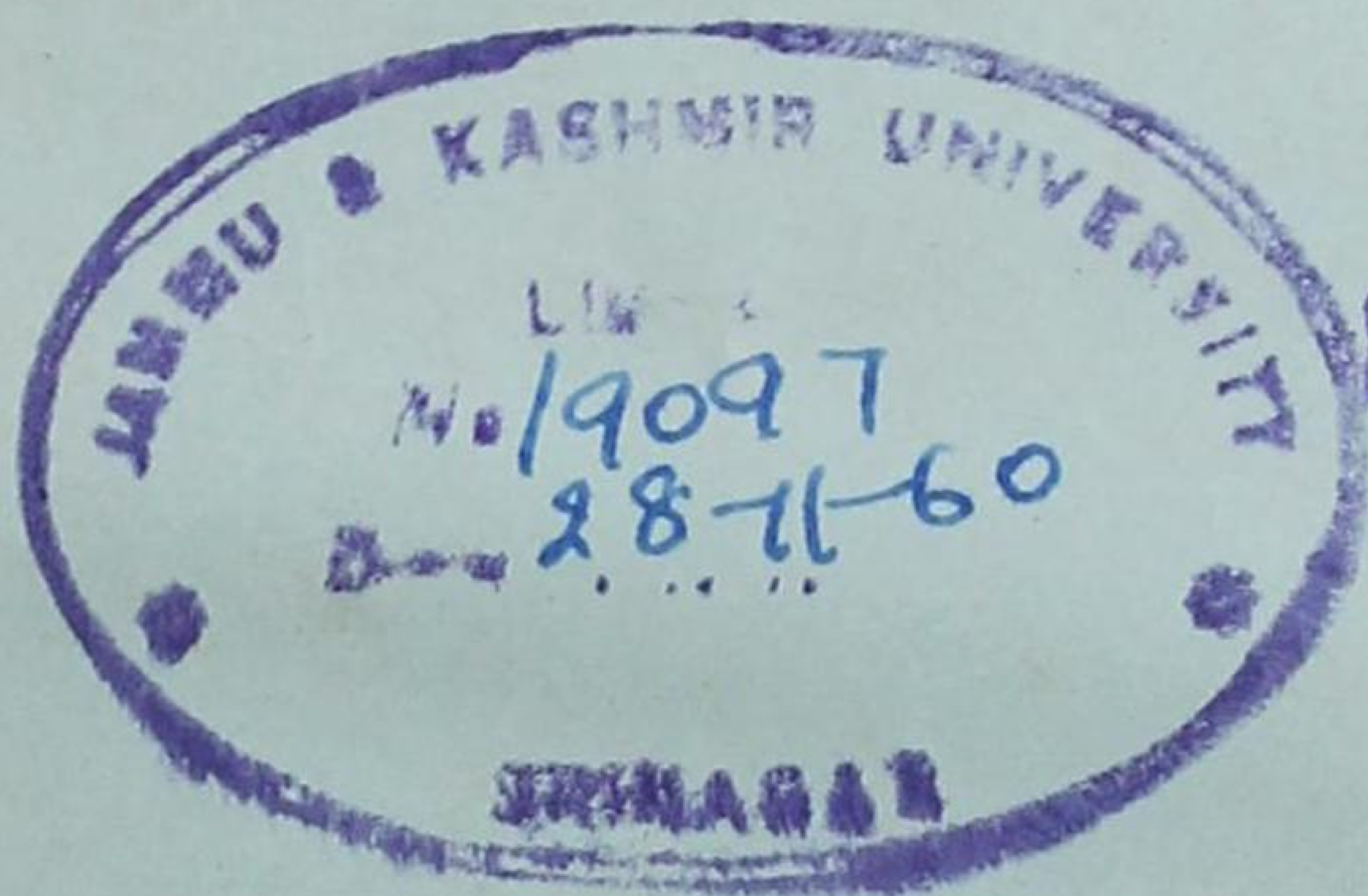
باہتمام

مولوی مسعود علی صاحب ندوی،

در مطبع معارف اعظم گڈھ طبع شد

سنہ ۱۳۵۷ھ

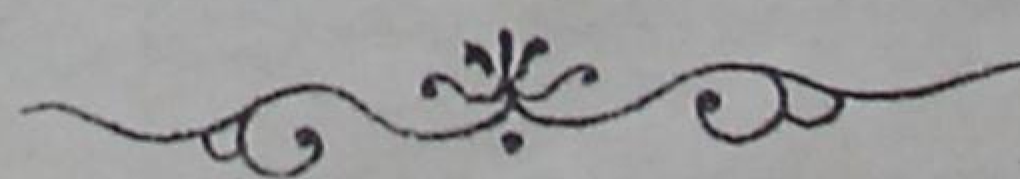
سنہ ۱۹۳۸ء


JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIB
No. 19097
D. 28.11.60
SRINAGAR


ALLAMA IQBAL LIBRARY
19097

فہرست مضامین

مقالاتِ شبلی (فلسفیانہ) جلد ہفتم



بسم اللہ الرحمن الرحیمؕ

فلسفۂ یونان اور اسلام

علمی تاریخ کا یہ ایک اہم مسئلہ ہے کہ مسلمانوں نے اپنے دور میں، فلسفہ وسائنس پر کچھ اضافہ یا اصلاح وترمیم کی یا نہیں، یورپ کے مستشرقین (اورنیٹلسٹ) میں بعض اس کے مقر ہیں اور بعض منکر لیکن ہم کو جہانتک معلوم ہے، جو لوگ مسلمانوں کے طرفدار ہیں انھوں نے بھی یہ فیصلہ اجتہاداً نہیں بلکہ تقلیداً کیا ہے،

طرفدارانِ اسلام میں پروفیسر لیبان، پروفیسر مونک، دوزی، دوگا، پروفیسر سیدیو (یہ سب فرنچ ہیں)، گبن۔ ڈریپر، مکڈانلڈ زیادہ نامور ہیں،

ان میں سے سیدیو اور مونک کے سوا باقی عربی زبان سے بالکل ناآشنا ہیں، سیدیو اور مونک کی تصنیفات ہم نے اچھی طرح دیکھی اور پڑھی ہیں، اِن سے صاف ثابت ہوتا ہے، کہ وہ عربی فلسفہ سے نہایت سطحی واقفیت رکھتے تھے، گبن، ڈریپر وغیرہ سرے سے عربی زبان ہی نہ جانتے تھے، اس لئے ان کی تحسین تحسینِ ناشناس ہے،

یہ تو ہمارے دوستوں کی حالت ہے لیکن مخالفوں کی حالت ان سے بھی عجیب تر ہے، یہ لوگ مدعی ہیں کہ مسلمانوں نے ارسطو کی کورانہ تقلید کے سوا اور کچھ نہیں کیا، ایک صاحب نے لکھا ہے کہ مسلمان ارسطو کی گاڈی کے قلی تھے، پروفیسر رینان نے ایک لکچر دیا تھا جس میں بیان کیا تھا کہ اسلام اور علم دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتے، لطف یہ ہے کہ ان میں سے

ایک کو بھی مسلمانوں کی نادر فلسفیانہ تصنیفات سے اطلاع نہیں،

اس بنا پر ہم نے اس سلسلۂ مضمون میں ارادہ کیا ہے کہ اس مسئلہ کو پوری تحقیق کے ساتھ قطعی طور سے فیصلہ کر دیا جائے، لیکن چونکہ عام طور پر یہ مشہور ہے اور مسلمانوں کی موجودہ تصنیفات بھی اس کی شہادت دے رہی ہیں کہ مسلمانوں میں مقلدین ارسطو کے سوا اور کوئی فرقہ موجود نہ تھا، اس لئے اس نمبر میں ہم صرف تاریخی طور سے اس واقعہ کی غلطی ثابت کرتے ہیں،

اس سلسلہ کے دوسرے نمبروں میں ہم بہ تفصیل بتائیں گے کہ مسلمانوں نے فلسفۂ یونان پر کیا اضافہ کیا، یا کیا اصلاح و ترمیم کی،

حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں میں فلسفہ حکومت اور سلطنت کی راہ سے آیا، یعنی خلفائے عباسیہ نے اپنے شوق سے یونانی کتابوں کے ترجمے کرائے، ان کو پڑھ کر خود مسلمانوں نے بھی فلسفہ میں تصنیفات و تالیفات شروع کیں، لیکن یہ گروہ بھی وہی محدود گروہ تھا جو دربارِ خلافت سے تعلق رکھتا تھا، عوام اور مذہبی فرقہ کو فلسفہ سے کسی قسم کی دلچسپی نہ تھی، چار سو برس کے بعد امام غزالی نے فلسفہ اور منطق کو نصابِ تعلیم میں داخل کیا اور اس وقت سے یہ فن عام طور پر رواج پا گیا، لیکن امام غزالی نے فلسفہ سے جو کچھ واقفیت حاصل کی تھی وہ صرف بوعلی سینا اور فارابی کی کتابوں سے کی تھی، چنانچہ ابن رشد نے تہافۃ التہافہ میں جا بجا تصریح کی ہے، اور خود امام غزالی کی تصنیفات اس کی شاہد ہیں،

مسلمانوں میں ابتدا ہی سے دو گروہ پیدا ہو گئے تھے، ایک وہ جو صرف فلسفۂ ارسطو کا مقلد تھا، دوسرا جو اور حکماء کا مقلد تھا، یا بجائے خود اپنا خاص فلسفہ رکھتا تھا، فارابی اور بوعلی سینا پہلے گروہ میں داخل تھے، ان دونوں کو ارسطو کے ساتھ یہ خوش اعتقادی تھی، کہ بوعلی سینا نے ایک موقع پر منطق الشفاء[1] میں لکھا ہے کہ ارسطو کو اتنا زمانہ ہوا لیکن آج تک

[1] منطق شفا کا قدیم اور صحیح نسخہ ہمارے پیش نظر ہے،

اس کے ان مسائل اور تحقیقات پر کچھ اضافہ نہ ہو سکا،

ابونصر فارابی نے ایک رسالہ لکھا ہے، جس میں ثابت کیا ہے کہ فلاطون اور ارسطو کے

کے جو مسائل بظاہر آپس میں مخالف معلوم ہوتے ہیں، وہ درحقیقت مخالف نہیں، اس رسالہ کا نام

الجمع بین الرائین ہے، اور یورپ میں چھپ گیا ہے، اس میں وہ ایک موقع پر فلاطون اور

ارسطو کی نسبت لکھتا ہے۔

وکان هذان الحکیمان مبدعان	یہی دونوں حکیم ہیں جو فلسفہ کے موجد اور
للفلسفة ومنیشان لاوایلها و	اس کے اصول و قواعد کے بانی ہیں، اور فلسفہ
اصولها + وعلیهما المعول	کے قلیل و کثیر کے متعلق صرف انہی پر اعتماد
فی قلیلها وکثیرها،	کیا جا سکتا ہے،

چونکہ فلسفہ کی تصنیفات ابتدا میں عام طور پر متداول نہ تھیں اور نہ ہو سکتی تھیں اسلئے

وہ صرف خاص خاص کتب خانوں تک محدود رہیں، اس قسم کا سب سے بڑا کتبخانہ دولت

سامانیہ کے پاس تھا، بوعلی سینا اسی کتبخانہ کا خوشہ چین تھا، یہ کتب خانہ بوعلی سینا ہی کے زمانہ

میں جل گیا، اور تمام فلسفہ کی اعلیٰ تصنیفات برباد ہو گئیں، اس کتبخانہ کی بربادی کے بعد بوعلی

نے فلسفہ کی ہر شاخ پر نہایت کثرت سے کتابیں لکھیں، اِن تصنیفات کی مقبولیت کے

مختلف اسباب جمع ہو گئے، اولاً تو قدما کی تصنیفات قریبًا معدوم ہو گئی تھیں، ثانیًا بوعلی سینا

متعدد سلطنتوں میں وزارت کے عہدہ پر ممتاز رہا، اُن باتوں کے علاوہ یوں بھی یہ تصنیفات

اپنے انداز میں بلند پایہ تھیں، غرض بوعلی سینا کے بعد یہی تصنیفات تمام عالم میں پھیل گئیں، امام

غزالی نے جب فلسفہ کی طرف توجہ کی، تو یہی سرمایہ ان کے ہاتھ آسکا، اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا،

کہ امام موصوف نے جب فلسفہ کو نصاب تعلیم میں داخل کیا تو یہ وہی فلسفہ تھا جو بوعلی سینا نے مرتب

کیا تھا، یہاں تک کہ ارسطو کے مطالب کے سمجھنے میں بو علی نے جہاں جہاں غلطیاں کی تھیں وہ بھی بعینہ قائم رہ گئیں، اخیر میں ابن رشد نے ان غلطیوں سے پردہ اٹھانا چاہا لیکن ابن رشد کی آواز، اب اس نقارخانہ میں طوطی کی آواز تھی،

غرض تمام اسلامی حلقہ ہائے درس میں یہی فلسفہ پھیل گیا، امام رازی نے اس فلسفہ پر بڑے زور شور سے حملہ کیا، عین اُن کے انتقال کے بعد محقق طوسی نے اسی زور و قوت سے اس فلسفہ کی حمایت کی، محقق موصوف نے تاتاریوں کے ذریعہ سے بغداد کو تباہ کرا دیا، بغداد ہی صرف ایک ایسی جگہ تھی جہاں ارسطو کے فلسفہ کے علاوہ فلسفہ کی اور شاخوں کے ذخیرے بھی مل سکتے تھے، اس لئے اس کی تباہی کے ساتھ یہ سب سامان بھی برباد ہوا اور جو کچھ رہ گیا وہ وہی ارسطو کے خیالات تھے جو بو علی سینا کے ذریعہ سے تمام ملک میں پھیل گئے تھے اب فلسفہ کی تعلیم کی جو شاخیں قائم ہوئیں وہ محقق طوسی کے واسطہ سے ہوئیں محقق طوسی کے دو شاگرد قطب الدین شیرازی اور رازی نہایت نامور ہوئے اور انہی کی تصنیفات ملک میں پھیلیں محقق طوسی خود ہلاکو کے دربار میں وزارت کے عہدہ پر ممتاز تھے، اور ان کے شاگرد قطب الدین شیرازی بھی دربار سے خاص تعلق رکھتے تھے، اس بنا پر ان کی تصنیفات کا رواج پانا ایک لازمی امر تھا، علامہ سیّد شریف جن سے زمانہ مابعد میں تعلیم و تعلم کا سلسلہ پھیلا، قطب الدین رازی کے شاگرد تھے، غرض جو سلسلہ فلسفہ کے تعلّم و تعلیم کا آج قائم ہے، وہی ارسطو کا فلسفہ ہے، جو بو علی سینا کے ذریعہ سے اشاعت پذیر ہوا،

اسپین میں چھٹی صدی کے اخیر میں فلسفہ کو رواج ہوا، لیکن یہ وہ وقت تھا کہ ارسطو کے فلسفہ کے سوا باقی تمام فلسفہ کی شاخیں ناپید ہو چکی تھیں،

یہ تو فلسفہ کی حالت تھی، علم کلام جو آج موجود ہے، امام غزالی اور امام رازی کی

آواز بازگشت ہے، لیکن ان دونوں بزرگوں نے علم کلام میں جس فلسفہ کو مخاطب بنایا تھا وہی ارسطو کا فلسفہ تھا،

اس بنا پر پانچویں صدی سے آج تک فلسفہ کے جو مسائل قبول یا رد کی حیثیت سے علمی دائرہ میں پھیلے ہوئے ہیں وہ صرف فلسفۂ ارسطو کے مسائل ہیں۔

یورپ نے فلسفہ کی تعلیم جو مسلمانوں سے حاصل کی وہ اسپین کی درس گاہوں سے کی، جسکے پیشوا اور امام ابن رشد اور ابن طفیل وغیرہ تھے جو خاص فلسفۂ ارسطو کے مقلد تھے، اس بنا پر یورپ نے مسلمانوں کی جن فلسفیانہ تصنیفات و تالیفات پر دسترس حاصل کی وہ ارسطو ہی کا فلسفہ تھا، اس صورت میں یورپ کا یہ کہنا کہ مسلمانوں نے ارسطو کے فلسفہ پر کچھ اضافہ نہیں کیا حالاتِ موجودہ کے لحاظ سے بیجا نہیں لیکن یہ واقعات اس بات کی دلیل نہیں ہوسکتے کہ مسلمانوں نے صرف ارسطو کا فلسفہ سیکھا، اور اس پر کچھ اضافہ نہیں کیا،

آج تمام دنیا میں اشاعرہ کا علم کلام پھیلا ہوا ہے لیکن کیا اس بنا پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ مسلمانوں میں اشاعرہ کے سوا اور کوئی علم کلام نہ تھا، معتزلہ کا علم کلام جو چار سو برس تک بڑے زور شور سے جاری رہا، اور جس کی ہزاروں تصنیفات کے نام کشف الظنون وغیرہ میں ملتے ہیں، اس کے وجود سے کس کو انکار ہوسکتا ہے،

آج فن بلاغت کی جس قدر کتابیں موجود ہیں، اُن کو پڑھکر ہر شخص یہ فیصلہ کرے گا، کہ مسلمانوں کے علم بلاغت کا سرمایہ اسی قدر ہے لیکن کیا قدمار کی تصنیفات سے انکار ہوسکتا ہے اور کیا دلائل الاعجاز و اسرار البلاغۃ کے دیکھنے کے بعد جو آج کل اتفاق سے گمنامی کے گوشہ سے باہر نکل آئیں کوئی شبہہ کرسکتا ہے، کہ موجودہ فنِ بلاغت کی کتابیں قدمار کی تصنیفات کے آگے بالکل ہیچ ہیں،

حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں میں ابتدا ہی سے ایک گروہ ایسا پیدا ہو گیا تھا جو ارسطو کے فلسفہ کا مخالف تھا، یہ گروہ ابتدا میں گمنام سا رہا، لیکن چوتھی صدی سے اُس نے ترقی حاصل کی اور پھر روز بروز زور پکڑتا گیا، یہاں تک کہ بالکل ایک جداگانہ شاخ قائم ہو گئی،

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ سب سے پہلے یحییٰ نحوی نے ارسطو کے رد میں ایک کتاب لکھی، یحییٰ نحوی، اسکندریہ کا بطریق تھا، اور اس نے حضرت عمرؓ کا زمانہ پایا تھا، طبقات الاطباء میں لکھا ہے کہ عمرو بن العاصؓ نے جب اسکندریہ فتح کیا تو وہ ان کی خدمت میں حاضر ہوا اور وہ اس کے ساتھ بہت عزت و احترام سے پیش آئے، شہرزوری نے تاریخ الحکماء میں جس کا قلمی نسخہ ہمارے پیشِ نظر ہے لکھا ہے کہ "وہ مدت تک زندہ رہا، یہاں تک کہ امیر معاویہ کے پوتے خالد بن یزید نے اُس سے طب کی تحصیل کی، شہرزوری نے یہ بھی لکھا ہے کہ ارسطو کے رد لکھنے کا سبب یہ ہوا کہ یحییٰ نے جب فلسفہ میں بہت سی کتابیں لکھیں، تو متعصب عیسائی اس سے سخت ناراض ہو گئے، اور اس کو ضرر پہنچانا چاہا، اُن کے خوش کرنے کے لئے اس نے ارسطو اور افلاطن کا رد لکھا جس کے صلہ میں عیسائیوں نے اس کو دس ہزار اشرفیاں نذر کیں" واقعہ کا یہ شانِ نزول صحیح ہو یا نہ ہو لیکن اس قدر یقینی ہے کہ یحییٰ نے ارسطو کے رد میں ایک مستقل کتاب لکھی، چنانچہ طبقات الاطباء اور فہرست ابن الندیم دونوں کتابوں میں اس رد کا ذکر ہے، فہرست میں یہ بھی تصریح ہے کہ یہ کتاب چھ مقالوں میں ہے، شہرزوری نے ایک عجیب بات یہ بھی لکھی ہے کہ امام غزالی کی کتاب تہافۃ الفلاسفہ اسی کتاب سے ماخوذ ہے، چنانچہ شہرزوری کے الفاظ یہ ہیں یحیی النحوی الدیلمی الملقب بالبطریق، کان من القدماء نصرانیا فیلسوفا وقال ابو علی (ای ابن سینا) فی حقہ ھو المموہ علی النصاری لانہ صنف کتبا رد فیھا علی افلاطن و ارسطوحین

همت النصاری بقتلہ واکثرما اوردہ الغزالی فی التھافۃ من تلک الکتاب[۱] یحییٰ اگرچہ مسلمان نہ تھا، لیکن چونکہ اسلام کے دور میں تھا، اور اس کی تصنیفات نہایت کثرت سے مسلمانوں میں متداول ہوئیں مصنفینِ اسلام نے اس کو حکمائے اسلام میں شمار کیا ہے جس طرح حنین بن اسحٰق اور ثابت بن قرہ حکمائے اسلام میں شمار کئے جاتے ہیں، چنانچہ شہرزوری نے تاریخ الحکماء اور شہرستانی نے کتاب الملل والنحل میں اسی حیثیت سے اس کا تذکرہ کیا ہے،

یحییٰ کے بعد نظام معتزلی نے جو مامون الرشید کا معاصر تھا، ارسطو کے رد میں ایک کتاب لکھی، ملل ونحل احمد بن یحییٰ زیدی میں لکھا ہے کہ ایک دفعہ جعفر برمکی نے نظام کے سامنے ارسطو کا ذکر کیا، نظام نے کہا کہ میں نے اس کی کتاب کا رد لکھا ہے جعفر نے کہا، تم تو اس کی کتاب اچھی طرح پڑھ بھی نہیں سکتے، رد کیا کروگے، نظام نے ارسطو کی کتاب زبانی پڑھنی شروع کی، اور ساتھ ساتھ اس کے مسائل کو رد کرتا گیا جعفر متعجب ہو کر رہ گیا،

اسی زمانہ کے قریب ابوعلی جبائی نے ارسطو کی کتاب کون وفساد کا رد[۲] لکھا، ابوعلی جبائی مشہور معتزلی گذرا ہے، اس کا پورا نام محمد بن عبد الوہاب ہے، ابن خلکان وغیرہ میں اس کا مفصل حال مذکور ہے ملل ونحل احمد بن یحییٰ زیدی میں لکھا ہے کہ اس کی تصنیفات کے ایک لاکھ پچاس ہزار ورق ہیں، ۳۰۳ھ میں وفات پائی،

تیسری صدی میں حسن بن موسیٰ نوبختی نے جو بہت بڑا فلسفہ داں اور متکلم تھا اور جس کے اہتمام اور نگرانی میں ثابت بن قرہ وغیرہ یونانی کتابوں کا ترجمہ کیا کرتے تھے، کتاب الآرار

---

[۱] یہ عجیب بات ہے کہ شہرزوری نے اسی یحییٰ کا ترجمہ دو موقعوں پر لکھا ہے، ایک جگہ اس کو اسکندرانی اور دوسری جگہ دیلمی کہا ہے، اس کی عبارت سے یہ پتا دیتا ہوتا ہے کہ یہ دو مختلف شخص تھے، مگر ذرا غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں ایک ہی شخص ہیں، شہرزوری کو دھوکا ہوا ہے، [۲] کتاب الفہرست ابن الندیم،

والدیانات لکھی، اس میں اس نے ارسطو کی منطق کے مہماتِ مسائل کا رد لکھا، چنانچہ علامہ ابن تیمیہ

الرد علی المنطق میں لکھتے ہیں،

انی رایت ھذا الفصل اولاً فی کلام النوبختی فانہ بعد ان ذکر طریقۃ ارسطو

فی المنطق قال وقد اعترض قوم من متکلمی اھل الاسلام علی اوضاع المنطق ھذا الخ

اس عبارت سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اعتراضات خود حسن نوبختی کے ایجادات سے

نہیں بلکہ اس نے متکلمین سے اخذ کئے ہیں، حسن نوبختی کے اس کتاب کا کچھ حصہ ابن تیمیہ نے

نقل بھی کیا ہے، اور آگے چل کر ہم اس سے فائدہ اٹھائیں گے، نوبختی کے بعد ابوبکر باقلانی نے

جو امام غزالی کے استاد الاستاد تھے، دقائق کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں فلسفہ کا رد

لکھا، اور یہ ثابت کیا کہ یونانیوں کی منطق سے اہلِ عرب کی منطق کو ترجیح ہے، چنانچہ ابن تیمیہ

الرد علی المنطق میں لکھتے ہیں،

وکذالک القاضی ابوبکر بن	اسی طرح قاضی ابوبکر بن طیب نے
الطیب فی کتاب الدقائق الذی	کتاب الدقائق لکھی جس میں اہل فلسفہ
رد فیہ علی الفلاسفۃ والمنجمین	ونجوم کا رد لکھا اور متکلمینِ عرب کی منطق کو
ورجح فیہ منطق المتکلمین	یونانیوں کی منطق پر مرجح ثابت کیا
من العرب علی منطق الیونان	

علامہ شہرستانی (محمد بن عبد الکریم، المتولد ۴۷۹ھ) جو مشہور متکلم گذرے ہیں اور جن کی

کتاب الملل والنحل کا ترجمہ فرنچ زبان میں مع اصل کے چھاپا گیا ہی، انھوں نے برقلس اور ارسطو

کے رد میں ایک کتاب لکھی، چنانچہ ملل ونحل میں جہاں برقلس کا ذکر کیا ہی خود لکھتے ہیں،

وقد افردت لھا کتاباً واوردت	اور میں نے اس پر ایک مستقل کتاب لکھی ہی

فیہ شبہات ارسطو طالیس وھذ	جس میں ارسطو کے شبہات، اور ابن سینا
تقریرات ابی علی بن سینا و نقضہا علی	کی تقریریں نقل کی ہیں، اور قواعد منطقی
قوانین منطقیۃ،	کے موافق اُن کا نقض کیا ہی،

چھٹی صدی میں یہ مذاق عام ہوگیا، اور فلسفۂ یونان کی مخالفت میں نہایت کثرت سے لوگوں نے کتابیں لکھیں، ان لوگوں میں تین شخص نہایت نامور ہوئے، ابو البرکات بغدادی شیخ الاشراق امام رازی،

ابو البرکات کا نام ہبۃ اللہ بن علی اور لقب اوحد الزماں ہے، خلیفہ مستنجد باللہ کے دربار میں ملازم تھا، ابن ابی اصیبعۃ نے طبقات الاطبا میں اس کا مفصل حال لکھا ہے، فلسفہ میں اس کی کتاب جس کا نام المعتبر ہے، نہایت معرکہ کی اور مشہور کتاب ہے شمس بازغہ میں خلا کی بحث میں اس کا ذکر آیا ہے،

اس کتاب میں اس نے اکثر مسائل میں ارسطو کے خیالات کو غلط ثابت کیا، علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں وابو البرکات وامثالہ قد ردوا علی ارسطو ما شاء اللہ علم کے مسئلہ پر جو کچھ ارسطو نے لکھا تھا، ابو البرکات نے اس کے رد میں ایک خاص رسالہ لکھا ہی چنانچہ علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں،

ولھذا لما تفطن ابو البرکات	اسی لئے جب ابو البرکات کو ارسطو
لفساد قول ارسطو افرد مقالۃ	کی رائے کی غلطی معلوم ہوئی تو علم کے
فی العلم و تکلم علی بعض ما قالہ	مسئلہ کے متعلق اس نے ایک رسالہ
فی المعتبر وانتصف منہ بعض	لکھا جس میں ارسطو سے انتقام لیا،

(رد منطقیان ص ۴)

شیخ شہاب الدین مقتول المتوفی ۵۵۶ھ نے فلسفہ میں اپنا خاص طریقہ قائم کیا، اور اس کا نام فلسفۂ اشراق رکھا، چنانچہ اپنی کتاب حکمۃ الاشراق میں خاص اسی فلسفہ کے مسائل

بیان کئے ہیں اور ساتھ ساتھ ارسطو وغیرہ کے مسائل کو بھی رد کرتے گئے ہیں،

شیخ الاشراق نے اپنی اور تصنیفات میں بھی ارسطو اور مشائین کی مخالفت کی ہے، چنانچہ شہزوری تاریخ الحکما میں لکھتے ہیں،

لا سیما فی الکتاب المعروف	خصوصاً مشارع اور مطارحات میں تمام
بالمشارع والمطارحات فانہ	قدمار اور متاخرین کے مباحث کا استقصا
استوفی فیہ بحوث المتقدمین	کیا ہے اور حکمائے مشائین کے اصول
والمتاخرین ونقض فیہ اصول	توڑ دیئے ہیں،
مذھب المشائین،	

امام رازی نے فلسفہ کے ساتھ جو سلوک کیا، اور جس طرح اس کی دھجیاں اڑادیں وہ مشہورِ عام ہی، اس کی تفصیل کی ضرورت نہیں،

اخیر میں علامہ ابن تیمیہ نے فلسفہ کی رہی سہی عزت خاک میں ملادی، فلسفہ اور منطق کے رد میں متعدد ضخیم کتابیں لکھیں ہنطق کا رد جو کئی سو صفحوں میں لکھا، ہمارے پاس موجود ہی، علامہ موصوف کے نزدیک ارسطو کے فلسفہ کی جو وقعت ہے وہ ان کی عبارتِ ذیل سے معلوم ہوگی،

ونحن لاتنازعھم ان کثیرا مما	ہم کو اس میں نزاع نہیں ہے کہ متکلمین
یتکلمہ المتکلمون باطل لکن	کے اکثر اقوال لغو ہیں، لیکن اگر انصاف
اذا تکلم بالانصاف والعدل	اور حقانیت سے کام لیا جائے اور
ونظر فی کلام معلمھم الاول	معلم اول ارسطو کے کلام کا ان متکلمین
ارسطو وامثالہ فی الالھیات	سے مقابلہ کیا جائے جو مسلمانوں کے نزدیک
وفی کلام من ھم عند المسلمین	بدترین متکلمین ہیں، مثلاً معتزلہ وجہمیہ،

من شر طوائف المتكلمين كالجهمية
والمعتزلة مثلاً وجد بين ما
يقوله هولاء المتفلسفة وبين
ما يقوله هولاء + من الفروق
التي يبين فرط جهل اولئك بالنسبة
الى هولاء - وهذا كلام ارسطو،
موجود وكلام هولاء موجود ++ و
ارسطو اكثر ما يبني الامور الالهية
على مقدمات سوفسطائية في
غاية الفساد ولولا ان هذا ليس
موضع ذكره لذكرت كلامه في
مقالة اللام التي هي آخر علومهم بالفاظها،

تو صاف معلوم ہو جائیگا کہ ارسطو وغیرہ
ان متکلمین کی بہ نسبت بہت زیادہ جاہل
ہیں، آج ارسطو اور متکلمین دونوں کا
کلام موجود ہے، ارسطو کا یہ حال ہے
کہ الٰہیات میں اپنے کلام کی بنیاد اُن
مقدمات پر قائم کرتا ہے، جو بالکل لغو
اور ظاہر فریب ہیں، اگر خلافِ موقع نہ
ہوتا تو میں ارسطو کی وہ عبارتیں بعینہ
نقل کرتا جو اس نے کتاب اللام میں لکھی ہیں،
جو اس کی سب سے آخری اور انتہائی
تصنیف ہے،

ایک عجیب حیرت انگیز بات یہ ہے کہ بوعلی سینا جو ارسطو کا سب سے بڑا مقلد سمجھا جاتا ہے
اس نے خود منطق الشفا کے دیباچہ میں لکھا ہے۔

ولي كتاب غير هذين الكتابين
(يعني شفاء وكتاب اللواحق)
اوردت فيه الفلسفة على ما هي
بالطبع وعلى ما يوجبه الراى
الصريح الذي لا يراعى فيه
جانب الشركاء في الصناعة ++

اور ان دونوں کتابوں (شفا اور لواحق)
کے سوا، میری ایک اور تصنیف ہے جس میں
میں نے فلسفہ کو اصلی حقیقت کے موافق لکھا
ہے، اور اس خالص رائے کے اقتضا کے
موافق لکھا ہے، جس میں شرکائے فن کی
رو رعایت ملحوظ نہیں رکھی جاتی، یہ وہ

وھو کتابی فی الفلسفۃ المشرقیۃ — کتاب ہے جس میں نے مشرقی فلسفہ کو

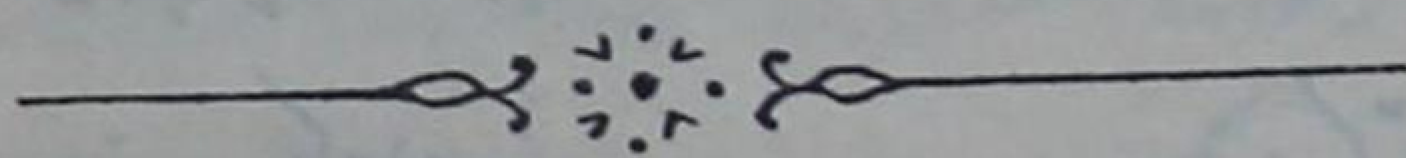
ومن اراد الحق الذی لا مجمجۃ — لکھا ہے تو جو شخص بالکل خالص سچائی کا طالب

فیہ فعلیہ بطلب ذلک الکتاب — ہو، اس کو یہ کتاب تلاش کرنا چاہئے،

شیخ نے اسی موقع پر یہ بھی تصریح کی ہے کہ شفا میں میں نے جو کچھ لکھا ہے، وہ ارسطو کا فلسفہ ہے، افسوس ہے کہ شیخ کی یہ کتاب (فلسفۂ مشرقیہ) جس میں اس نے اپنا خاص فلسفہ لکھا ہے، آج ناپید ہے، شہرزوری نے تاریخ الحکماء میں لکھا ہے، کہ اس کتاب کا نسخہ سلطان مسعود (پسر سلطان محمود) کے کتب خانہ میں تھا، لیکن ایک لڑائی میں برباد ہو گیا، ان واقعات کے بعد کون کہہ سکتا ہے کہ مسلمانوں نے فلسفۂ ارسطو کی تقلید کے سوا اور کچھ نہیں کیا،

مسلمانوں نے فلسفہ کے متعلق خود جو کام کیا، اس کو ہم اس مضمون کے آیندہ نمبروں میں تفصیل سے لکھیں گے[1]،

(الندوہ ج ا نمبر ۲)



[1] افسوس ہے کہ یہ سلسلہ ناتمام رہا اور منطق اجرام فلکی دو نمبروں سے آگے نہ بڑھ سکا، "س"

فلسفۂ یونان اور اسلام

یونانی منطق کی غلطیاں

اس امر کی نسبت اتفاقِ عام ہے کہ سب سے پہلے اس فن (منطق) کی تدوین ارسطو نے کی اور اسی بنا پر وہ اس فن کا موجد شمار کیا جاتا ہے، یہ امر بھی عموماً تسلیم کیا جاتا ہے کہ ارسطو نے منطق کے جو قواعد مقرر کر دیئے آج تک ان میں نہ کوئی غلطی ثابت ہوئی نہ ان پر کچھ اضافہ ہو سکا، البتہ یورپ کا یہ دعویٰ ہے کہ بیکن نے منطق کی ایک نئی شاخ ایجاد کی جو منطق عملی یا استقرائی کے لقب سے ملقب ہے، ہم اس مسئلہ پر کہ یہ منطق درحقیقت منطق کی کوئی نئی شاخ ہے یا نہیں؟ آیندہ بحث کریں گے، اس موقع پر صرف یہ ظاہر کرنا ہے کہ اس شاخ کو چھوڑ کر یورپ کو بھی تسلیم ہے کہ ارسطو کی منطق پر آج تک نہ اضافہ ہو سکا نہ اصلاح و ترمیم، لیکن حقیقت یہ ہے کہ حکمائے اسلام نے اس فن میں نہ صرف اصلاح و ترمیم کی، بلکہ بہت سے مسائل کی غلطیاں ثابت کیں،

اصل مقصود کے بیان کرنے سے پہلے یہ بیان کرنا ضرور ہے کہ ارسطو کی منطق کے کیا اجزاء تھے، اور اُن کی کیا ترتیب تھی، ارسطو نے منطق کو آٹھ حصوں میں تقسیم کیا تھا، جن کی تفصیل ذیل میں ہے،

قاطیغوریاس (کیٹگری)	مقولاتِ عشر یعنی کم کیف وغیرہ،
باری میناس	اس میں مباحثِ ذیل شامل تھے، کلمہ، فعل، حرف، کلی، متواطی، مشکک، قضیہ، حملیہ، شرطیہ، جہات، قضایا، تناقض، عکس،
انالوطیقا اوّل (انالیٹک)	اس میں قیاس، استقرار، تمثیل سے بحث ہے،
انالوطیقا ثانی	اس میں قضایا کے اقسام یعنی مشہورات، متواترات وغیرہ سے بحث ہے،
سوفسطیقا	یعنی مغالطہ،
طوبیقا (ٹاپک)	یعنی فن جدل،
ریطوریقا (رٹارک)	خطابت، یعنی وعظ، لیکچر، اسپیچ وغیرہ کے اصول اور قواعد
بوطیقا (پویٹری)	یعنی شاعری،

ان کتابوں میں سے قاطیغوریاس، اصل یونانی زبان میں عربی ترجمہ کے ساتھ یورپ میں چھپ گئی ہے، اور باری میناس اور انالوطیقا کا ترجمہ جو ابن رشد نے مرتب کیا ہماری نظر سے گذر چکا ہے، منطقیاتِ شفا میں منطق کے یہ آٹھوں حصے اسی ترتیب سے شیخ نے لکھے ہیں، جس طرح ارسطو نے لکھے تھے، فرفوریوس مصری نے دیارفریس، کلیاتِ خمس کے مباحث اضافہ کئے، جس کا نام ایساغوجی ہے، حکماے اسلام نے جو کچھ ترمیم و اضافہ کیا اسکی تفصیل حسب ذیل ہے،

(۱) خطابت ۔ شاعری اور جدل، درحقیقت منطق کے اجزا نہ تھے، اس لئے یہ تینوں مباحث منطق سے خارج کر دیئے، ابن سینا نے چونکہ منطق الشفاء میں بالکل ارسطو کی تقلید کی ہے اس لئے یہ اجزاء اس میں نہایت تفصیل سے موجود ہیں، لیکن خود شیخ نے عیون الحکمۃ میں خطابت اور شعر کو گویا بالکل اڑا دیا ہے، متاخرین نے یہ مباحث سرے سے ترک کر دیئے،

اس موقع پر افسوس کے ساتھ یہ کہنا پڑتا ہے کہ اگرچہ فن منطق میں ان چیزوں کا ذکر درحقیقت دخل در معقولات تھا، لیکن ان کے نکال دینے کا یہ نتیجہ ہوا کہ سرے سے یہ لطیف مباحث فنا ہو گئے، اسلامی ہزاروں لاکھوں تصنیفات میں ایک کتاب بھی نہیں جس میں شاعری اور خطابت کی حقیقت و ماہیت پر فلسفیانہ بحث کی گئی ہو، فلسفہ دانوں نے ان مباحث سے بالکل ہاتھ اٹھالیا، اہلِ ادب نے البتہ اس پر توجہ کی لیکن وہ فلسفیانہ نکات کہاں سے پیدا کر سکتے تھے، نتیجہ یہ ہوا کہ کتبِ ادبیہ مثلاً کتاب العمدۃ وغیرہ میں ان مسائل کے متعلق کچھ بحثیں ہیں لیکن وہ بالکل عامیانہ ہیں،

(۲) مقولاتِ عشر کو بھی درحقیقت منطق سے کوئی تعلق نہ تھا، چنانچہ حکمائے اسلام نے اس کو بھی منطق سے خارج کر دیا، امام رازی نے عیون الحکمۃ کی جو شرح لکھی اور جس کا قلمی نسخہ ہمارے پیشِ نظر ہے، اس میں مقولاتِ عشر کے ذکر میں لکھتے ہیں،

اعلم ان الحق ان ھذا الباب	حق یہ ہے کہ اس باب (مقولات عشر)
لا تعلق لہ بالمنطق البتۃ	کو منطق سے کوئی تعلق نہیں بلکہ وہ الٰہیات
وانما ھو احد ابواب العلم	کے ابواب میں داخل ہے،

(۳) عکس نقیض کی بحث ارسطو کی منطق میں بالکل نہ تھی، علمائے اسلام نے اضافہ کی،

(۴) ارسطو نے قیاس کے جس قدر احکام لکھے سب حملیات سے متعلق تھے، شرطیات سے مطلقاً اس نے تعرض نہیں کیا، یہ بحث بو علی سینا کی ایجادات سے ہے، امام رازی شرح عیون الحکمۃ میں لکھتے ہیں،

فان المعلم الاول ما تکلم فی	معلم اول نے قیاسات شرطیہ سے بحث نہیں کی اور اس کی کچھ
ھذہ القیاسات الشرطیۃ	وقعت نہیں کی اور شیخ بو علی سینا کا یہ خیال ہے کہ ارسطو نے

وما اقام لها وزناً والشیخ زعم	خاص شرطیات کے بیان میں ایک کتاب
ان المعلم الاول کان افرد لها	لکھی تھی لیکن وہ ضائع ہوگئی، اور عربی میں
کتاباً الا انہ ضاع وما نقل الی	اس کا ترجمہ نہیں ہوا شیخ کا یہ بھی خیال ہو کہ
العربیۃ ثم زعم الشیخ انہ	شرطیات کے مباحث خاص اس کی ایجاد ہیں

[illegible]

(۵) سب سے بڑا تغیر جو حکمائے اسلام نے منطق میں کیا، اور جسکی وجہ سے اس فن کی گویا صورت بدل گئی یہ تھی، کہ منطق کے دو جداگانہ حصے قرار دیئے، تصورات و تصدیقات، اس زمانہ سے پہلے تصورات کوئی جداگانہ قسم نہ تھی، معرف اور حد کے مباحث کو ارسطو نے برہان کے ذیل میں اس تقریب سے لکھا تھا کہ برہان کا صحیح ہونا مقدمات کی صحت پر موقوف ہے اور مقدمات کی صحت موضوع و محمول کی حقیقت اور حد کے سمجھنے پر موقوف ہے، مثلاً جب ہم یہ دعوی کرتے ہیں کہ عالم حادث ہے، اور اس پر یہ دلیل لاتے ہیں کہ عالم متغیر ہے، اور جو متغیر ہے حادث ہے، تو ان مقدمات کی صحت اس پر موقوف ہے کہ عالم کی حد اور حقیقت معلوم کی جائے، تاکہ یہ ثابت ہو سکے کہ تغیر اس کی ذاتیات یا خواص میں ہے، اسی طرح تغیر کی حقیقت کا دریافت کرنا ضرور ہے، تاکہ یہ ثابت ہو سکے کہ تغیر کے لئے حدوث ضروری ہے،

اس تعلق سے ارسطو نے اس پر بحث کی کہ حد اور معرف کس کو کہتے ہیں، وہ کیوں کر بنتا ہے کن چیزوں سے مرکب ہوتا ہے، لیکن باوجود اس کے معرف کی بحث کو اس نے تصدیقات ہی کے متعلقات میں قرار دیا،

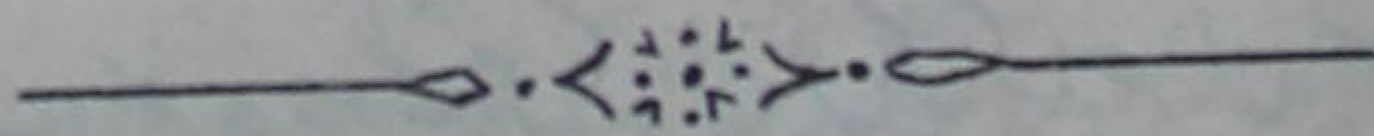
حکمائے اسلام کے نزدیک یہ خلط مبحث تھا، ان کا خیال یہ تھا کہ جب یہ مسلم ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں، تصور یعنی کسی چیز کا سادہ ادراک، اور تصدیق یعنی کسی چیز کا مرکب ادراک، یہ بھی مسلم ہے کہ دونوں کے حاصل ہونے کے مختلف طریقے ہیں، تصور، تصورات سے حاصل

ہوتا ہے اور تصدیق، تصدیقات سے تو ضرور ہے، کہ منطق کے دو حصے قرار دیئے جائیں، ایک تصورات جس میں تصورات کا طریقۂ ادراک بیان کیا جائے، دوسرا تصدیقات جس میں تصدیقات کے طریقۂ ادراک سے بحث کی جائے تصورات کے مسائل کو جب مستقل اور علیحدہ کر لیا گیا، تو اس کے متعلق نہایت مفصل اور دقیق مباحث پیدا ہو گئے، چنانچہ آج مروجہ منطق میں زیادہ مہتم بالشان حصہ تصورات ہی کا خیال کیا جاتا ہی،

حکمائے اسلام نے اگرچہ اور بھی بہت سے تغیرات کئے لیکن مہمات یہی تھے، اس لئے ہم انہی کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں،

یہ فقط تغیرات اور اضافہ و اصلاحات کا بیان تھا، اس مضمون کے آئندہ حصہ میں ہم بتائیں گے کہ حکمائے اسلام نے منطقِ یونانی پر کیا کیا اعتراضات کئے اور اُن مسائل کو جو آج تک تمام دنیا میں مسلم چلے آتے ہیں کس طرح غلط یا غیر ضروری ثابت کیا،

(الندوہ جلد ۱ نمبر ۲)



فلسفہ یونان اور اسلام

یونانی منطق کی غلطیاں

اہلِ منطق نے ادراکِ معلومات کے دو مختلف طریقے قرار دیئے ہیں، معرّف و حجۃ اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں تصور و تصدیق اور چونکہ یہ دونوں دو مختلف قسم کے علم ہیں، اس لئے ان کے ادراک کے طریقے بھی مختلف ہیں جن کا نام معرّف و حجۃ ہے لیکن غور کرنا چاہیئے کہ جس چیز کو ہم معرّف کہتے ہیں، وہ تصور ہے یا تصدیق، اس سوال کے جواب دینے سے پہلے ہم کو یہ دیکھنا چاہیئے کہ معرّف کیونکر حاصل ہوتا ہے یعنی کسی شے کی حقیقت ہم کیونکر معلوم کرتے ہیں، اس کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے ہم اس بات کا پتہ لگاتے ہیں کہ اس شے میں کیا کیا چیزیں پائی جاتی ہیں، پھر یہ دیکھتے ہیں کہ ان میں کیا کیا چیزیں ایسی ہیں جو اور اشیاء میں بھی مشترک ہیں، اور کیا چیزیں ہیں، جو اسی شے کے ساتھ خاص ہیں، پھر یہ دیکھتے ہیں کہ یہ چیزیں اس شے کی ذات میں داخل ہیں، یا اس کے خارجی اوصاف ہیں،

اس طرح اقسامِ ذیل پیدا ہوتے ہیں:

ذاتی یعنی وہ چیزیں جو کسی شے کی اصل حقیقت میں داخل ہیں،

عرضی جو خارج ہیں،

فصل یعنی وہ ذاتی جو اس شے کے ساتھ خاص ہے،

جنس یعنی وہ ذاتی جو اور چیزوں میں بھی مشترک ہو،

عرض عام یعنی وہ عرضی جو اوروں میں بھی مشترک ہو،

خاصہ یعنی وہ عرضی جو اسی شے کے ساتھ خاص ہو،

جب اس طرح ایک شے کے تمام ذاتیات اور عرضیات معلوم ہو جاتے ہیں تو ہم اون کو ترکیب دیتے ہیں، اور یہی مرکب اس شے کا معرّف ہوتا ہے،

اب غور کرو کہ معرف کے حاصل کرنے میں کن مقدمات سے کام لینا پڑتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے،

۱- اس شے میں فلاں فلاں چیزیں پائی جاتی ہیں،

۲- فلاں فلاں چیزیں اس شے کی ذاتی ہیں، اور فلاں عرضی،

۳- ذاتیات میں فلاں چیزیں فصل ہیں، اور فلاں خاصہ، اور فلاں عرض عام، یہ تمام مقدمات، قضایا اور تصدیقات ہیں، اس لئے معرّف دراصل تصدیقات سے حاصل ہوتا ہے، نہ تصورات سے،

شاید یہ کہا جائے کہ معرّف گو حاصل تصدیقات سے ہوتا ہے، لیکن خود تصور ہے، مگر یہ صحیح نہیں، اولاً تو منطق کا یہ مسئلہ مسلّمہ ہے کہ جو علم قضایا کے ترتیب دینے سے حاصل ہوتا ہے، وہ تصدیق ہوتا ہے نہ تصور، اور یہ ثابت ہو چکا کہ معرف کا علم قضایا سے حاصل ہوتا ہے،

شاید یہ کہا جائے کہ معرف گو قضایا سے حاصل ہوتا ہے، اور گو وہ ابتدائی درجہ میں خود بھی قضیہ اور تصدیق ہوتا ہے، لیکن ہم معرف اُس سادہ تصور کا نام رکھتے ہیں جو اس قضیہ کے بعد حاصل ہوتا ہے، مثلاً جب ہم انسان کی حقیقت معلوم کرنی چاہتے ہیں تو ترتیب مقدمات

کے بعد ہم کہتے ہیں کہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے، اس وقت تک یہ ایک جملہ اور قضیہ ہے لیکن اس کے بعد جس طرح ہم انسان کا سادہ تصور کر سکتے ہیں، اسی طرح حیوان ناطق کا بھی سادہ تصور ہوتا ہے اور اسی کا نام معرف ہے لیکن اگر اس بنا پر معرف کو تصور کہا جا سکتا ہے تو حجۃ اور تصدیق کو بھی تصور کہنا چاہئے، کیونکہ مثلاً جب مقدمات کی ترتیب کے بعد ہم کو یہ علم ہوتا ہے کہ عالم حادث ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ گو اس وقت تک یہ قضیہ ہے لیکن اس کے بعد یہ قضیہ ایک سادہ تصور بنجاتا ہے یعنی حدوثِ عالم کا تصور، اس وقت ہمارے ذہن میں حدوثِ عالم کا خیال قضیہ اور تصدیق کی حیثیت سے نہیں ہی، بلکہ جس طرح مرکباتِ اضافی کا تصور ہوتا ہے، اسی طرح حدوثِ عالم کا بھی تصور ہے،

حقیقت یہ ہے کہ معرّف کے ادراک میں اگر یہ حیثیت ملحوظ نہ ہو کہ وہ فلاں شئے کی حقیقت اور حد ہے، تو وہ معرف نہیں بلکہ معرّف ہے، اس بنا پر معرف کا ادراک جو ہم کو ہوتا ہے وہ تصدیق اور قضیہ کی صورت میں ہوتا ہے، اور یوں اس کو تصور کی صورت میں لانا چاہیں تو ہر قضیہ بھی تصور کی صورت میں لایا جا سکتا ہے، مثلاً خدا ایک ہے، عالم حادث ہے، انسان ناطق ہے، ان سب قضایا کو اس صورت میں بیان کیا جا سکتا ہے کہ خدا کی وحدانیت، عالم کا حدوث، انسان کا نطق، اس صورت میں یہ سب تصورات بنجائیں گے،

امام رازی کا جو یہ مذہب ہی کہ تصورات نظری نہیں ہوتے اس کی بھی یہی بنیاد ہے، کیونکہ نظر اور فکر کے لئے ضرور ہے، کہ مقدمات اور قضایا کی ترتیب سے کام لیا جائے اس صورت میں تصور تصور نہیں رہے گا بلکہ تصدیق بنجائے گا،

اس حیثیت کو چھوڑ کر ہم ایک اور حیثیت سے معرف کے مباحث پر نظر ڈالتے ہیں،

معرف اور حد کے متعلق اہلِ منطق نے جو نکتہ آفرینیاں اور دقت پسندیاں کی ہیں ان میں سے اکثر کوہ کندن وکاہ برآوردن ہیں،

سرسری بات یہ ہے کہ بارہ سو برس سے آج تک معرف اور حد تام کے لیئے انسان وحیوانِ ناطق کے سوا کوئی مثال نہ پیدا ہوسکی، اس مثال پر کئی قرن گذر چکے، اور اسکے چھوڑنے کی جرات اس وجہ سے نہیں ہوئی کہ دوسری کوئی مثال جس پر معرف کی تعریف صادق آنے کا پورا اطمینان ہو نصیب نہ ہوئی،

لیکن غور سے دیکھو یہ دو ہزار سالہ مثال بھی صحیح ہے یا نہیں،؟ انسان کی حد تام حیوانِ ناطق بتائی جاتی ہے، اور حیوان کو جنس قریب اور ناطق کو فصل قریب کہا جاتا ہی لیکن سوال یہ ہی کہ ناطق کے کیا معنی ہیں،؟ اہلِ منطق نے دریابندۂ معقولات سے اس کی تعبیر کی ہے، اب سوال یہ ہے کہ ناطق کی حقیقت میں حیوانیت داخل ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے تو ملائکہ اور عقولِ مجردہ میں بھی نطق پایا جاتا ہے، کیونکہ ان سے بڑھ کر دریابندۂ معقولات کون ہوسکتا ہی، اس صورت میں ناطق فصل نہیں بلکہ جنس ہوگا، کیونکہ جو ذاتی اوروں میں بھی مشترک ہو، وہ جنس ہے نہ فصل، اور اگر ناطق کی حقیقت میں حیوانیت داخل ہی تو اولاً تو معرف میں حیوان کا داخل کرنا بے فائدہ ہوگا دوسرے یہ کیونکر ثابت کیا جا سکتا ہی کہ حیوانات میں ادراکِ معقولات نہیں، ادراکِ معقولات کے معنی جزئیات سے کلیات کا استنباط کرنا ہے، اور یہ قوت کم وبیش اکثر حیوانات میں پائی جاتی ہی،

ان اعتراضات سے بچنے کے لئے قدمائے منطقیین نے ایک قید اور اضافہ کی تھی، یعنی مرنے والا ناطق اور چونکہ اُن کے نزدیک عقولِ مجردہ کو فنا نہیں اس لئے وہ اس تعریف میں داخل نہیں ہوسکتے، لیکن اس تعریف کی بنا پر قیامت میں جب آدمی دوبارہ پیدا ہونگے

تو وہ انسان نہ ہوں گے، کیونکہ اعتقاداتِ مسلّمہ کے بموجب دوسری زندگی کے بعد پھر فنا نہیں، اصل غلطی جو اس باب میں اہلِ منطق نے کی ہے وہ معرف کی قید میں جنس قریب اور فصل کا لازم کرنا ہے، متکلمینِ اسلام معرف کے لئے اس قدر کافی سمجھتے تھے کہ ایک چیز کے وہ اوصاف بیان کئے جائیں جو الگ الگ گو اوروں میں بھی پائے جاتے ہوں، لیکن ان کا مجموعہ اس چیز کے سوا کسی اور چیز میں نہ پایا جائے، بخلاف اس کے اہلِ منطق کے نزدیک حدِ تام کے لئے حسبِ ذیل امور ضروری ہیں،

(۱) ایک شے کے تمام ذاتیات ذکر کئے جائیں جو اس میں اور اوروں میں مشترک ہوں،

(۲) وہ ذاتی ذکر کیا جائے جو اس شے کے سوا، اور کسی چیز میں نہ پایا جاتا ہو،

اس میں پہلا مرحلہ یہ ہے کہ ذاتی اور عرضی کی تمیز نہایت مشکل ہے، اور اس کو خود بوعلی سینا نے تسلیم کیا ہے، اور سچ یہ ہے کہ مشکل نہیں بلکہ ناممکن ہے،

دوسرا امر یہ ہے کہ تمام ذاتیات کا کون احاطہ کر سکتا ہے، جدید تحقیقات کی رو سے جن چیزوں کو بسیط خیال کیا جاتا تھا مرکب ثابت ہوگئیں، اور مرکبات کے جس قدر اجزا پہلے قرار پائے تھے، اس سے بہت زیادہ نکل آئے، غرض حدِ تام میں جنس قریب کی قید لگانی اور جنس قریب کی یہ تعریف کرنی کہ تمام اجزاے مشترکہ کا مجموعہ ہو، حدِ تام کو عنقا بنانا ہے،

ذاتی اور عرضی

تصورات کے اکثر مسائل ذاتی و عرضی کی تفریق پر مبنی ہیں، اس لئے پہلے اس پر غور کرنا چاہئے کہ یہ تفریق صحیح ہے یا نہیں، ذاتی کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ شے کی نفس حقیقت میں داخل ہو، اور شے کا تصور تام بغیر اس کے تصور کے نہ ہو سکتا ہو، مثال میں اس کو یوں سمجھو کہ مثلاً انسان میں مختلف اوصاف پائے جاتے ہیں، چلتا ہے، پھرتا ہے، کھاتا ہے، پیتا ہے، ہنستا ہے، روتا ہے، ان میں بعض اوصاف ایسے بھی ہیں جو اور جانوروں میں نہیں پائے جاتے، لیکن اگر ان سب سے قطع نظر کریں تب بھی انسان کا وجود باقی رہتا ہے، بخلاف اس کے اگر حیوانیت اور گویائی سے قطع نظر کرنا چاہیں تو نہیں کر سکتے، یعنی اگر یہ نہ ہوں تو انسان بھی نہ ہوگا، اس لئے چلنا پھرنا وغیرہ انسان کی عرضیات میں ہے اور حیوانیت اور گویائی ذاتیات میں، اس بنا پر ذاتی کی یہ تعریف ٹھہری کہ ماہیت کا وجود بغیر اس کے نہ پایا جا سکے، یا یہ کہ ماہیت کا تصور تام بغیر اس کے نہ ہو سکے، اس پر اعتراض یہ ہے کہ اس صورت میں دور لازم آتا ہے، مثلاً ہم کسی شے کی حقیقت دریافت کرنا چاہیں تو اس کا یہ طریقہ ہے کہ اس کے ذاتیات دریافت کریں اور ذاتیات کے دریافت کرنے کا یہ طریقہ ہے کہ ہم یہ دیکھیں کہ اس شے میں ایسی کیا چیزیں پائی جاتی ہیں جو نفس حقیقت میں داخل ہیں، اور جن کے بغیر اس کا وجود اور تصور نہیں ہو سکتا، لیکن ابھی تو ہم کو اس شے کی حقیقت ہی معلوم نہیں، اس لئے ہم کیونکر جان سکتے ہیں کہ کونسی چیزیں نفس حقیقت میں داخل ہیں، اور کونسی خارج، اور اگر یہی معلوم ہوتا تو ہم کو اس شے کی ماہیت کے دریافت کرنے کی ضرورت کیا ہوتی،

مختصر یہ کہ ماہیت کے علم کے لئے ذاتی کا علم ضروری ہے، اور ذاتی کے علم کے لئے ماہیت کا علم ضروری ہے، کیونکہ جب تک ماہیت متعین نہ ہو چکے یہ کیونکر فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ فلاں

چیز اس کی ماہیت میں داخل ہے، اور فلاں چیز خارج۔ اسی بنا پر جن اشیار کی حقیقت میں اختلاف ہے، یعنی ایک شخص ان کی حقیقت اور کچھ بیان کرتا ہے اور دوسرا اور کچھ، ان کے ذاتیات میں بھی اختلاف ہے، ایک شخص اس کی ذاتیات کچھ اور بیان کرتا ہے اور دوسرا اور کچھ، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جب تک ایک چیز کی نسبت یہ فیصلہ نہ ہو جائے کہ اس کی حقیقت کس نام کیا ہے، اس وقت تک یہ بھی فیصلہ نہیں ہو سکتا کہ اس کے ذاتیات کیا ہیں،

قیاس

اہلِ منطق کا مذہب ہے کہ قیاس ہمیشہ دو یا زیادہ قضایا سے مرکب ہوتا ہے یعنی صرف ایک قضیہ سے استدلال نہیں کیا جا سکتا، اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اکثر دلائل میں صرف ایک قضیہ مذکور ہوتا ہے، مثلاً ہم کہتے ہیں کہ اس وقت دن ہے، کیونکہ اس وقت آفتاب نکلا ہوا ہے، اس صورت میں صرف ایک مقدمہ سے استدلال ہے، اہلِ منطق کہتے ہیں کہ یہاں کبریٰ محذوف ہے اصل استدلال یوں ہے کہ اس وقت آفتاب نکلا ہوا ہے، اور جب آفتاب نکلا ہوتا ہے تو دن ہوتا ہے لیکن چونکہ کبریٰ سہلۃ الحصول اور بدیہی ہے اس لئے اس کو ذکر نہیں کرتے اور صرف صغریٰ ہی پر اکتفا کرتے ہیں،

اس مسئلہ کی تحقیق کے لئے ہم کو مقدماتِ ذیل سے کام لینا چاہئے،

۱۔ اہلِ منطق نے خود تسلیم کیا ہے کہ اکثر صورتوں میں محض لازم کے احساس سے ملزوم کا تصور ہو جاتا ہے، مثلاً جب ہم دھوئیں کو دیکھتے ہیں تو ہم کو فوراً خیال ہوتا ہے کہ یہاں آگ ہے اس صورت میں ممکن ہے کہ ذریعۂ علم یہ قیاس منطقی ہو کہ یہاں دھواں ہے اور جہاں دھواں ہوتا ہے وہاں آگ ہوتی ہے، لیکن یہ مقدمات ہمارے ذہن میں بالکل خطور نہیں کرتے بلکہ دھوئیں کے دیکھنے

کے ساتھ آپ سے آپ آگ کا خیال دل میں آجاتا ہے، اور ترتیبِ مقدمات کی ضرورت نہیں پڑتی،

۲۔ یہ امر مسلّم ہے کہ اکثر قضایا کا علم بہت سے ابتدائی مقدمات کے جاننے پر موقوف ہوتا ہے، مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ عالم متغیر ہے اور جو متغیر ہے حادث ہے، تو ہم سمجھتے ہیں کہ حدوثِ عالم کے علم کے لئے صرف ان دو مقدموں کا علم کافی ہے، لیکن درحقیقت یہاں اور بہت سے مقدمات ہیں جن کے جاننے کے بغیر حدوثِ عالم کا علم نہیں ہو سکتا، مثلاً یہ کہ جو چیز عام کے لئے ثابت ہوگی ضرور ہے کہ خاص کے لئے بھی ثابت ہو کیونکہ اگر یہ مسئلہ ہم کو معلوم نہ ہو تو ہم قیاس سے نتیجہ نہ پیدا کر سکیں گے لیکن باوجود اس کے جب حدوثِ عالم پر اس طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ عالم متغیر ہے اور جو متغیر ہے حادث ہے تو صرف یہی دو مقدمات کافی سمجھے جاتے ہیں اور یہ نہیں کہا جاتا کہ یہاں ایک اور مقدمہ بھی ہے، جو محذوف ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ گو یہ مقدمہ حقیقت میں ہمارے خیال میں موجود ہے اور اس استدلال کا موقوف علیہ بھی ہے تاہم چونکہ استدلال کے وقت وہ صاف صاف ہمارے پیشِ نظر نہیں ہوتا اور ہم یہ نہیں سمجھتے کہ ہم استدلال کے وقت اس سے کام لے رہے ہیں، اس لئے استدلال کے لئے صرف وہی دو مقدمات کافی سمجھے جاتے ہیں، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ استدلال میں صرف یہ امر ملحوظ ہوتا ہے کہ کون سے مقدمات ہمارے پیشِ نظر ہیں، باقی وہ مقدمات جن کی طرف ہمارے ذہن کو بالذات التفات نہیں ہے، گو وہ ہمارے ذہن میں موجود ہیں، اور دراصل ان ہی کی مدد سے ہم استدلال کر رہے ہیں، استدلال میں محسوب نہیں ہوتے، اب جبکہ یہ مسلّم ہے کہ محض لازم کے تصور سے ملزوم کا تصور ہو سکتا ہے اور دیگر مقدمات کے ترتیب کی ضرورت نہیں پڑتی تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ بہت سی صورتوں میں صرف ایک قضیہ استدلال کے لئے کافی ہو سکتا ہے، مثلاً اگر ہم آفتاب کے طلوع ہونے پر استدلال کرنا چاہیں تو صرف یہ کہنا

کافی ہے کہ دن نکلا ہوا ہے، اس صورت میں صرف صغریٰ کافی ہے، کبریٰ کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ یہ مسلم ہے کہ محض لازم کا تصور ملزوم کے تصور کے لئے کافی ہے، اس لئے جب ہم نے کہا کہ دن نکلا ہوا ہے تو ہم نے لازم یعنی دن کا ذکر کیا اور لازم کا ذکر ملزوم کے تصور کے لئے کافی ہے، حسن بن موسیٰ نوبختی نے کتاب الآراء والدیانات میں لکھا ہے، وقد یستدل الانسان اذا شاھد الاثر علی ان لہ موثرا والکتابۃ علی ان لہ کاتبا من غیر ان یحتاج فی استدلالہ علی صحۃ ذلک الی المقدمتین، یہی وجہ ہے کہ تمام آدمی روزانہ کاروبار میں ہر وقت صرف صغریٰ سے استدلال کرتے ہیں، کبریٰ کا کسی کو خیال بھی نہیں آتا، ایک جاہل سے پوچھو کہ زراعت کیوں نہیں ہوئی وہ کہیگا کہ پانی نہیں ہوا اور صرف اس قدر کہنا نتیجہ کا مستلزم ہوگا کیونکہ زراعت کا نہ ہونا پانی کے نہ ہونے کے لئے لازم ہے،

باقی یہ دعویٰ کہ گو کبریٰ ذکر نہیں کیا جاتا، لیکن وہ مرکوز فی الذہن ہے تو ہر قسم کے قیاسات میں یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ ان میں اور بہت سے مقدمات مرکوز فی الذہن ہیں، اس امر کے فیصلہ کے لئے کہ دلیل کن مقدمات پر موقوف ہے، یہ نہیں دیکھنا چاہئے کہ سلسلہ بہ سلسلہ اس توقف کا سلسلہ کہاں تک پہنچتا ہے، بلکہ صرف یہ دیکھنا چاہئے کہ جس وقت ہم کو ایک نتیجہ کا ادراک ہوا تو کون سے مقدمات بالذات ہمارے پیش نظر تھے، جب ہم یہ کہتے ہیں کہ آفتاب نکلا ہے کیونکہ دن نکلا ہوا ہے، تو ہم کو صاف نظر آتا ہے کہ آفتاب نکلنے کا ادراک، ہم کو دن کے ادراک کی وجہ سے ہوا ہے، اس کے سوا اور کوئی مقدمہ پیش نظر نہیں ہوتا، باقی یہ کہنا کہ کبریٰ گو مذکور نہیں لیکن مرکوز فی الذہن ہے تو کبریٰ کے سوا اور بھی بہت سے مقدمات مرکوز فی الذہن ہوتے ہیں کیا ان سب کو استدلال کا جزء کہا جاسکتا ہے،

شکلِ اوّل

اثباتِ مطالب میں سب سے زیادہ شکلِ اول بکار آمد ہے، دوسری شکلوں کا انتاج اسی بنا پر ہے کہ وہ شکلِ اوّل کی صورت میں بدل سکتی ہیں، لیکن شکلِ اوّل بھی اکثر صورتوں میں بے فائدہ ثابت ہوتی ہے،

شکلِ اوّل کے انتاج کا مدار اس پر ہے کہ پہلے عام کے لئے ایک حکم ثابت کرتے ہیں، پھر ایک چیز کو اس عام کی تحت میں داخل کرتے ہیں، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ حکم اس خاص کو بھی ثابت ہے، مثلاً جب یہ ثابت کرنا ہوتا ہے کہ عالم حادث ہے، تو کہتے ہیں العالم متغیر، وکل متغیر حادث، اس شکل میں متغیر عام ہے اور عالم خاص، پہلے متغیر کے لئے حدوث ثابت کیا، پھر یہ ثابت کیا کہ عالم متغیر کے افراد میں ہے، اس لئے نتیجہ یہ نکلا کہ عالم بھی حادث ہے، غرض شکلِ اول کا ماحصل یہ ہے کہ پہلے عام کے لئے کلیۃً ایک حکم ثابت کیا جائے، پھر اس کے ذریعہ سے وہی حکم خاص پر منتقل کیا جائے، اس بنا پر شکلِ اوّل میں کبریٰ کا موجبہ کلیہ ہونا ضروری ہے، اور اس لئے غور طلب یہ ہے کہ موجبہ کلیہ کیونکر بنتا ہے، اس کے صرف تین طریقے ہیں،

(۱) محمول، موضوع کا ذاتی ہو، کیونکہ اس صورت میں موضوع کا ہر فرد خواہ مخواہ محمول کے ساتھ متصف ہوگا،

(۲) ذاتی نہ ہو، لیکن استقراء سے یہ معلوم کیا گیا ہو کہ موضوع کا ہر فرد محمول کے ساتھ متصف ہے،

(۳) استقراء کے ذریعہ سے جو کلیہ قائم ہوگا، اس کا کبریٰ بنانا بالکل بے کار ہوگا، کیونکہ استقراء کے ذریعہ سے حدِ وسط کے تمام افراد کا پہلے احاطہ ہو چکا ہے، اور ان ہی افراد میں اصغر بھی ہے،

مثلاً اگر ہم سرکہ کے بارد ہونے پر اس طرح استدلال کریں کہ سرکہ کھٹا ہے اور ہر کھٹی چیز بارد ہے،
اس لئے سرکہ بارد ہے تو یہ استدلال محض لغو ہوگا، کیونکہ استقرار کے ذریعہ سے سرکہ کا بارد ہونا
ہم کو پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے، اس لئے کہ استقرار کے یہی معنی ہیں کہ تمام کھٹی چیزوں کا حال معلوم
کیا جائے جن میں سرکہ بھی داخل ہے، اگر استقرار کے وقت، سرکہ کا دریافت کرنا رہ گیا تو استقرا
صحیح نہیں ہوا، اور جب سرکہ کا بارد ہونا ہم کو جزئی حیثیت سے معلوم ہو چکا تو اب کیا ضرورت
ہے کہ اسکو ایک کلی کے تحت میں داخل کرکے اس کے بارد ہونے کا علم حاصل کیا جائے،

حاصل یہ کہ استقرار میں جزئیات کا علم پہلے حاصل ہوتا ہے، پھر اس سے کلیہ قائم ہوتا ہے،
اس بنا پر شکلِ اول میں جب کبریٰ استقراری ہوگا تو شکلِ اول بے کار ہوگی، کیونکہ استقرار کے
ذریعہ سے اصغر کا اکبر کے ساتھ متصف ہونا پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے، اب شکلِ اوّل کے ذریعہ سے
اس کے معلوم کرنے کی کیا ضرورت ہے، مثلاً تم نے یہ ثابت کرنا چاہا کہ انسان ماشی ہے اور اسکے
لئے دلیل یہ قائم کی کہ انسان حیوان ہے، اور تمام حیوان ماشی ہیں، تو سوال یہ ہوگا کہ تم نے تمام
حیوانات کا ماشی ہونا کیونکر معلوم کیا؟ تم کہوگے کہ استقرار سے یعنی ہر قسم کے حیوانات دیکھے اور سب
میں یہ صفت مشترک پائی، اس لئے یہ کلیہ قائم کیا کہ تمام حیوانات ماشی ہوتے ہیں، لیکن حیوانات
میں انسان بھی تھا، تو تم نے انسان کا بھی تجربہ کیا ہوگا، اور اس میں بھی یہ صفت پائی ہوگی اس سے
ثابت ہوا کہ انسان کا ماشی ہونا تم کو پہلے معلوم ہوا اور حیوان کا ماشی ہونا اس کے بعد اور جب انسان
کا ماشی ہونا پہلے معلوم ہو چکا تو اب اس کی کیا ضرورت ہے کہ تم اس ذریعہ سے انسان کا ماشی ہونا
ثابت کرو کہ وہ حیوان کے تحت میں داخل ہے، ایسا کرنا صرف بے فائدہ نہیں بلکہ اس میں دور لازم
آتا ہے، کیونکہ تمہارے استدلال کی بنا پر انسان کا ماشی ہونا اس پر موقوف ہے کہ پہلے تمام حیوانات کا ماشی
ہونا ثابت کیا جائے، اور تمام حیوانات کا ماشی ثابت ہونا اس پر موقوف ہے کہ انسان کا ماشی ہونا ثابت کیا جائے

کیونکہ انسان بھی حیوان کی ایک نوع ہے، اس لئے جب تک اس کا ماشی ہونا ثابت نہ ہو تمام حیوانات کا ماشی ہونا کیونکر ثابت ہوگا،

دوسری صورت میں بھی یعنی جب کہ محمول موضوع کا ذاتی ہو، **شکل اوّل** بیکار ہوگی، کیونکہ اس صورت میں ضرور ہے کہ محمول اصغر کا جزء ہو اور حد اوسط عام ہو، مثلاً کل انسان حیوان، وکل حیوان حسّاس، اس مثال میں انسان کا حسّاس ثابت کرنا مقصود ہے، اسکو تم نے یوں ثابت کیا کہ ہر انسان حیوان ہے اور ہر حیوان حسّاس ہے اس لئے ہر انسان بھی حسّاس ہے، اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ جب صغریٰ میں تم کو یہ معلوم ہوا کہ ہر انسان حیوان ہے، تو اسی وقت تم کو یہ بھی معلوم ہو چکا کہ ہر انسان حسّاس ہے، کیونکہ حسّاس ہونا، خود حیوان کی حقیقت میں داخل ہے اور اس کا جزء ہے، اس لئے یہ کیونکر ممکن ہے کہ تم کو کل کا علم ہو، اور جزء کا علم نہ ہو،

انسان کا حسّاس ہونا پہلے معلوم ہوتا ہے تب اس کا حیوان ہونا معلوم ہوتا ہے، اس لئے اگر صغریٰ یعنی انسان کا حیوان ہونا تم کو معلوم ہے، تو اس کا حسّاس ہونا بدرجۂ اولیٰ معلوم ہوگا، اس صورت میں کبریٰ کے ساتھ ترکیب دینے کی کیا ضرورت ہے،

حقیقت یہ ہے کہ شکلِ اول صرف اس صورت میں مفید ہوتی ہے کہ جب کبریٰ کا علم تقلیدی ہوتا ہے، مثلاً ایک طبیب نے ہم سے کہا کہ تمام کھٹی چیزیں بارد ہوتی ہیں، ہم نے اسکو تسلیم کر لیا، اب جو چیز ہم کو کھٹی نظر آئے گی ہم کو یقین ہو جائے گا کہ وہ بارد ہے، کیونکہ ہم نے اس کلیہ کو اپنی تحقیقات اور استقراء سے معلوم نہیں کیا ہے، اس لئے ہم نے اس کے ہر فرد کا احاطہ نہیں کیا ہے، اور اس لئے ہم کو سرکہ کا بارد ہونا پہلے سے معلوم نہ تھا، جب ہم نے اس کو کھٹا پایا تو فوراً یہ مقدمات ذہن میں آئیں گے کہ یہ کھٹا ہے اور جس قدر کھٹی چیزیں ہوتی ہیں سب بارد ہوتی ہیں اس لئے یہ بارد ہے،

جن صورتوں میں صغریٰ اور کبریٰ دونوں بدیہی ہوں، اس صورت میں بھی شکل اول محض بیکار

ہو گی (حالانکہ اہلِ منطق کے نزدیک ایسی صورتوں میں شکل اول زیادہ بکار آمد ہوتی ہے) کیونکہ اگر اصغر کا حد اوسط کے ساتھ متصف ہونا بدیہی ہے، تو اکبر کے ساتھ اور بھی زیادہ بدیہی ہے،

مثلاً یہ آگ ہے، اور جو آگ ہے وہ جلاتی ہے، اس لئے یہ جلاتی ہے، یہ استدلال محض لغو ہے، کیونکہ انسان کو پہلے آگ کے خاص خاص افراد کے جلانے کا علم تجربہ کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے، پھر وہ کلیہ قائم کرتا ہے کہ ہر آگ جلاتی ہے، اس بنا پر آگ کے ایک خاص فرد کے جلانے کا علم اس کو پہلے حاصل ہو چکا ہے،

ہاں یہ ممکن ہے کہ اس نے خود آگ کا تجربہ نہ کیا ہو، بلکہ کسی سے سنا ہو کہ آگ جلاتی ہے پھر اس نے آگ کو دیکھا تو اس صورت میں اس کا یہ استدلال صحیح ہوگا کہ یہ آگ ہے اور جو آگ ہے وہ جلاتی ہے، اس لئے یہ جلاتی ہے، لیکن یہ وہی صورت ہے کہ اس کو کبریٰ کا علم تقلیداً حاصل ہوا ہے اور اس صورت میں شکلِ اوّل کا مفید ہونا ہم نے خود تسلیم کیا ہے،

الندوہ ماہ شعبان ۱۳۲۲ھ

جلد ۱ نمبر ۴



فلسفۂ یونان اور اسلام

اجرامِ فلکی

یونانیوں نے آسمان اور اجرامِ فلکی کے متعلق عجیب عجیب بیہودہ خیالات قائم کئے تھے اور وہ اس قدر یقینی اور قطعی سمجھے جاتے تھے۔ کہ حکماے یونان کے مختلف فرقے گو اور ہزاروں باتوں میں مختلف الرائے تھے، لیکن ان مسائل میں اتفاقِ عام تھا،

افلاطون اور ارسطو وغیرہ کا یہ مذہب ہے کہ آسمان سخت اور ٹھوس ہیں، اور وہ کسی طرح ٹوٹ یا پھٹ نہیں سکتے، اس کے ساتھ ان میں روح اور عقل ہے اور ان کی روح اور عقل ہم سے بمدارج اعلیٰ اور افضل ہے تمام عالم کا انتظام انہی کے دستِ قدرت میں ہے اور دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے انہی کے اشاروں سے ہوتا ہے،

فارسی اور اردو شاعری میں شعراء جو ہر موقع پر آسمان کے ظلم و ستم کا دکھڑا روتے ہیں، کبھی اس کی مہربانی کا اظہار کرتے ہیں، یہ محض شاعری نہیں بلکہ اسی قدیم یونانی خیالات کا پرتو ہے، اور فردوسی تو صاف صاف آفتاب اور اجرامِ فلکی کو قادر اور فاعلِ مختار مانتا ہے،

آسمانوں کے عاقل اور صاحب روح ہونے پر یونانیوں کا استدلال یہ ہے،

آسمان دوری حرکت کرتا ہے یعنی گھومتا اور چکر لگاتا ہے، اور جو چیز دوری حرکت کرتی ہے، وہ صاحبِ عقل و شعور ہوتی ہے،

اس دلیل کا پہلا مقدمہ اور موقعوں پر ثابت ہو چکا ہے،

دوسرا مقدمہ یوں ثابت ہے کہ آسمان کی حرکت اگر اس کے ارادہ اور اختیار سے نہیں ہے، تو صرف دو احتمال ہو سکتے ہیں، طبعًا[1] ہے یعنی حرکت کرنا خود آسمان کی فطرت ہے یا قسرًا[2] ہو یعنی کوئی اور چیز اس کو حرکت دے رہی ہو،

طبعی حرکت کا قاعدہ ہے کہ متحرک کو کوئی خاص چیز یا خاص سمت مقصود ہوتا ہے اور جب متحرک اس چیز تک پہنچ جاتا ہے، تو ٹھہر جاتا ہے، مثلاً ڈھیلا جب اوپر سے نیچے گرتا ہو تو زمین کی کشش کی وجہ سے زمین کی طرف رخ کرتا ہے، اور جب زمین تک پہنچ جاتا ہو تو رک جاتا ہے اس بنا پر طبعی حرکت کے لئے ضرور ہے کہ دَوری نہ ہو، کیونکہ دَوری حرکت میں مسافت کا کوئی خاص جز طبعًا مطلوب نہیں ہوتا، اسی وجہ سے متحرک، کسی جزو یا کسی نقطہ پر ٹھہرتا نہیں، بلکہ بار بار اس تک پہنچتا ہو، اور پھر گذر جاتا ہے، یہ اس بات کی دلیل ہو، کہ مسافت کا کوئی جزو یا کوئی نقطہ بالطبع مطلوب نہیں، ورنہ وہاں پہنچکر حرکت رُک جاتی،

اب صرف دوسرا احتمال رہ گیا، یعنی یہ کہ آسمان بالطبع حرکت نہیں کرتا، بلکہ کوئی اور چیز اس کو بہ جبر حرکت دے رہی ہے، لیکن یہ احتمال بھی باطل ہے، اوّلاً[1] تو اس وجہ سے کہ جبری حرکت اُسی چیز میں ہوتی ہو جسمیں طبعی حرکت ہو، ثانیًا[2] اس وجہ سے کہ جو چیز آسمان کو حرکت دے رہی ہو ضرور ہے، کہ صاحبِ ارادہ اور صاحبِ عقل ہو، اور جب حرکت کے لئے ایک صاحبِ عقل ماننا پڑتا ہے، تو شروع ہی سے یہ کیوں نہ مان لیا جائے، کہ خود آسمان ہی صاحبِ عقل ہو،

اب صرف ایک احتمال اور رہ جاتا ہے وہ یہ کہ آسمان میں یہ حرکت خدا پیدا کرتا رہتا ہو لیکن یہ ظاہر ہے کہ خدا بالذات کوئی کام نہیں کرتا، بلکہ اُس نے اسباب و علل کا ایک عظیم الشان

---

[1] یہ استدلال نہایت لغو ہے، اس لئے ہم نے اس کو اجمالاً ذکر کیا،

سلسلہ قائم کر دیا ہے، غلہ خدا پیدا کرتا ہے، لیکن اس طرح کہ تخم زمین میں بو یا جائے آبپاشی کی جائے کھاد ڈالی جائے، غرض خدا عالم میں جو کچھ کرتا ہے اسباب و علل کے ذریعہ سے کرتا ہے، اس لئے آسمان کی حرکت بھی ضرور ہے کہ کسی سبب اور علت کے ذریعہ سے ہو یعنی یا تو آسمان میں روح ہو یا اس کی فطرت اس طرح بنائی گئی ہو کہ وہ خود بخود حرکت کرے لیکن اوپر ثابت ہو چکا کہ فطری حرکت دوری نہیں ہو سکتی، اس لئے ضرور ہے کہ آسمان صاحب روح ہو، اور یہی ثابت کرنا مقصود تھا،

استدلال کی یہ تقریر عام فلسفہ کی کتابوں کے موافق ہے لیکن ابن رشد کا دعویٰ ہے کہ حکماے اسلام نے یونانیوں کے فلسفہ سمجھنے میں اکثر غلطی کی ہے، اس لئے ہم وہ دلیلیں بھی لکھتے ہیں جو ابن رشد نے تہافۃ الفلاسفہ میں حکما کی طرف سے لکھی ہیں، چنانچہ وہ حسب ذیل ہیں،

(۱) حرکت دوری میں کوئی خاص جگہ، یا کوئی جہت یا سمت مقصود نہیں ہوتی بلکہ صرف حرکت مقصود ہوتی ہے، اس لئے جب کسی چیز کا مقصد صرف حرکت کرنا ہو تو ضرور ہے کہ اسکو حرکت کا شوق ہو اور جب شوق ہوگا تو ضرور ہے کہ اس کا تصور ہو اور تصور کے لئے عقل اور روح کا ہونا ضروری ہے،

(۲) اجرام فلکی، دو متضاد اور مختلف حرکتیں کرتے ہیں یعنی غربی اور شرقی، اور یہ ظاہر ہے کہ متضاد اور مخالف حرکتیں وہی کر سکتا ہے جسمیں عقل، ارادہ اور روح ہو،

ہم جانتے ہیں کہ ہمارے ناظرین کو ان لغو اور بے ہودہ خیالات اور دلائل کے سننے میں زحمت ہوئی ہوگی، اور اُن کے عزیز وقت کا بے فائدہ نقصان ہوا ہوگا لیکن یہی بیہودہ گورکھ دھندے یونانیوں کے مایۂ ناز ہیں، اور کئی ہزار برس تک دنیا انہی مہملات کو رموز آسمانی سمجھتی رہی، بوعلی سینا، محقق طوسی، قطب الدین شیرازی انہی جھوٹے طلسموں کے کلید بردار تھے، او

اسی پر فخر کرتے کرتے مر گئے،

لیکن متکلمین اسلام پر یہ جادو نہ چل سکا، انھوں نے اس طلسم کی دھجیاں اڑا دیں، سب سے پہلے انھوں نے اس سے انکار کیا کہ آسمان ٹھوس ہے، مجسم ہے، حرکت کرتا ہے، اور دوری حرکت کرتا ہے، ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ، خواجہ زادہ تہافۃ الفلاسفہ میں لکھتے ہیں[۲]

اِنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْاَفْلَاكَ مُتَحَرِّكَةٌ وَالَّذِیْ عَوَّلَ عَلَيْهِ الرِّيَاضِيُّوْنَ فِیْ اَنَّ الْاَفْلَاكَ مُتَحَرِّكَةٌ هِیَ الْمُشَاهَدَةُ وَهِیَ اِنَّمَا تَدُلُّ عَلٰی حَرَكَاتِ الْكَوَاكِبِ دُوْنَ الْاَفْلَاكِ،	ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آسمان حرکت کرتے ہیں، ریاضی داں کہتے ہیں، کہ آسمان کی حرکت مشاہدہ سے ثابت ہے، لیکن مشاہدہ سے ستاروں کی حرکت ثابت ہوتی ہے، نہ آسمان کی،

حقیقت یہ ہے کہ آسمان کے جو اوصاف یونانی حکماء بیان کرتے ہیں متکلمین اس کو اس وجہ سے بھی تسلیم نہ کر سکتے تھے کہ وہ نصِ قرآنی کے خلاف ہیں، قرآن مجید میں صاف آیا ہے،

كُلٌّ فِیْ فَلَكٍ يَّسْبَحُوْنَ	تمام ستارے آسمان میں تیرتے پھرتے ہیں،

اب اگر آسمان کو ٹھوس اور مجسم اور ناقابل خرق والتیام مانا جائے تو اس میں ستاروں کا تیرنا کیونکر ہو سکتا ہے، اسی بنا پر مولانا عصمت اللہ تشریح الافلاک کی شرح میں لکھتے ہیں،

لَا يَخْفٰی اَنَّ ظَاهِرَ الْقُرْاٰنِ الْمَجِيْدِ يَقْتَضِیْ اَنْ تَحَرُّكَ الْكَوَاكِبِ فِیْ	پوشیدہ نہ رہے کہ ظاہر قرآن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ستارے آسمان میں اس طرح

---

[۱] امام غزالی نے تہافۃ الفلاسفہ میں نہایت تفصیل سے اس استدلال کی غلطیاں ظاہر کی ہیں، علم کلام کی اور کتابوں میں بھی یہ بحث بہ تفصیل مذکور ہے، [۲] کتاب مذکور مطبوعہ مصر صفحہ ۸۶،

الْافْلَاکِ کَالسَّابِحِیْنَ فِی الْمَآءِ یَسْرَعُوْنَ وَیَبْطئُوْنَ وَیَرْجِعُوْنَ وَیُقِیْمُوْنَ مِنْ غَیْرِ تَحَرُّکِ الْافْلَاکِ لِانَّہٗ شَبَّہَ سَیْرَ الْکَوَاکِبِ بِالسِّبَاحَۃِ فَلَزِمَ مِنْہُ تَشَبُّہُ الْفَلَکِ بِالْمَآءِ وَالْکَوَاکِبِ بِالسَّابِحِیْنَ وَفِیْ تَفْسِیْرِ لِسَانِ التَّنْزِیْلِ اَنَّ الْکَوَاکِبَ مُتَحَرِّکَۃٌ فِی الْفَلَکِ وَھٰذَا قَوْلُ الْحَقِّ قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی وَکُلٌّ فِیْ فَلَکٍ یَّسْبَحُوْنَ وَاَمَّا مَا یَقُوْلُہُ الْحَکِیْمُ مِنْ اَنَّ الْافْلَاکَ مُتَحَرِّکَۃٌ فَمُخَالِفٌ لِنَصِّ الْقُرْاٰنِ وَبَاطِلٌ،

(کشف الاسرار)

حرکت کرتے ہیں، جس طرح پیراک پانی میں تیرتے ہیں، کبھی تیز دوڑتے ہیں، کبھی آہستہ چلتے ہیں، کبھی ٹھہر جاتے ہیں، کبھی پھر پڑتے ہیں بغیر اس کے کہ آسمان حرکت کرے، کیونکہ قرآن مجید میں ستاروں کے چلنے کو تیرنے سے تشبیہ دی ہی، اس لئے آسمان گویا پانی ہے اور ستارے پیراک ہیں،

تفسیر لسان التنزیل میں ہی کہ ستارے آسمان میں حرکت کرتے ہیں، اور یہ بالکل سچ ہے، خدا نے فرمایا ہے، وکل فی فلک یسبحون، باقی حکما جو کہتے ہیں کہ آسمان حرکت کرتا ہی تو یہ قول قرآن مجید کی تصریح کے خلاف

اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ آسمان ویسا ہی ہے جیسا یونانی بیان کرتے ہیں یعنی ناقابلِ خرق والتیام ہے، اور حرکت کرتا ہے، تو یہ کیونکر ثابت ہو سکتا ہے، کہ اس حرکت کے لئے آسمان کا صاحبِ عقل ہونا ضروری ہے، بےشبہہ خدا نے عالم میں سلسلۂ اسباب قائم کیا ہے لیکن یہ سلسلہ آخر اس کی ذات تک پہنچ کر ختم ہوتا ہے، اسی بنا پر خدا کو علۃ العلل کہتے ہیں، اس صورت میں ممکن ہے کہ آسمان کی حرکت کی علت خدا ہی ہو، بیچ میں اور اسباب و علت نہ ہوں، یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ خدا خود بالذات علت نہیں تو اس پر کیا دلیل ہے کہ کوئی اور درمیانی چیز اس کی علت نہیں ہو سکتی،

ابن رشد نے تہافۃ الفلاسفہ میں لکھا ہے کہ "اگر کوئی اور چیز علت ہوتی تو یا آسمان سے اوپر ہوتی یا آسمان کے اندر، اوپر تو اس لئے نہیں ہو سکتی کہ آسمان کے اوپر کچھ ہے ہی نہیں، نہ خلا نہ ملا، اور آسمان کے اندر اس لئے نہیں ہو سکتی کہ ہوتی تو ہم کو معلوم ہوتی"

ابن رشد کا یہ ادعا کتنا معقول ہے کہ یہ چیز اگر آسمان میں کہیں ہوتی تو ہمکو ضرور معلوم ہوتی، یہ بھی ممکن ہے کہ آسمان بالطبع متحرک ہو یعنی اس کی فطرت ہی ایسی بنائی گئی ہو کہ وہ حرکت کرتا رہتا ہے،

اس خیال کو یونانیوں نے اس طرح باطل کیا تھا کہ طبعی حرکت دوری نہیں ہو سکتی اور آسمان کی حرکت دوری ہے، لیکن اولاً تو دوری حرکت کا ثابت ہونا محلِ بحث ہے، اور ثابت بھی ہو تو یہ محض غلط ہے، کہ دوری حرکت طبعی نہیں ہو سکتی طبعی حرکت کے لئے یہ ضرور نہیں کہ کوئی خاص جہت یا کوئی خاص چیز مطلوب ہو صرف یہ کافی ہے کہ محض حرکت کرنا اس کا مقصد ہو، باقی یہ امر کہ جب محض حرکت کرنا مقصد ہوگا تو ضرور ہے کہ عقل اور ارادہ پایا جائے صرف دعویٰ ہی دعویٰ ہے جس کی کوئی دلیل نہیں،

(الندوہ ج ۳ نمبر ۱۰ ماہ نومبر سنہ ۱۹۰۶ء)

فلسفۂ اسلام

اور

فلسفۂ قدیم و جدید

یہ مضمون درحقیقت تین مضمونوں پر مشتمل ہے، یعنی یونان کا فلسفہ کیا تھا، ؟ فلسفۂ حال کیا ہے؟ مسلمانوں کے فلسفہ کو ان دونوں فلسفوں سے کیا نسبت ہے؟ یہ مضمون گو علمی حیثیت سے خود ایک اہم مضمون ہے، لیکن اس کے ساتھ ہم کو اور بھی چند اغراض پیشِ نظر ہیں، جنکی تفصیل یہ ہے،

ہمارے علماء کو فلسفۂ حال سے جو علٰحدگی یا نفرت ہے، اس کی وجہ عام لوگ مذہبی تعصب قرار دیتے ہیں، لیکن یہ بالکل غلط ہے، ہمارے علماء جن علوم و فنون کے تعلم و تعلیم میں شب و روز مصروف ہیں، یعنی منطق، فلسفہ، ریاضی، وہ بھی دوسری ہی قوموں کے علوم و فنون ہیں، اور خود علما بھی جانتے ہیں، کہ یہ سرمایہ ہمارا نہیں، بلکہ اوروں کا ہے،

علماء کے اجتناب کی اصلی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک علوم جدیدہ میں دقیق علمی مسائل نہیں ہیں بلکہ صرف صنعت گری و دستکاری کے کرشمے ہیں، بخلاف اس کے یونانی فلسفہ رموز و اسرار حقیقت پر مشتمل ہے، اس مضمون میں ہم دکھانا چاہتے ہیں کہ ہمارے علماء کا یہ خیال غلط ہے، یونانی فلسفہ کے مسائل درحقیقت صرف لفظی الٹ پھیر، یا خیالی اور فرضی باتیں ہیں، بخلاف اس کے فلسفۂ جدید کے اکثر مسائل حقائق اور واقعات پر مبنی ہیں،

جدید تعلیم یافتہ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ مسلمانوں نے فلسفۂ ارسطو کی محض کورانہ تقلید کی، یہاں تک کہ جو مسائل بالکل غلط اور بے سروپا تھے، ان کے متعلق بھی کسی قسم کی چون وچرا نہیں کی، اس مضمون میں ہم ثابت کریں گے کہ مسلمانوں نے فلسفۂ ارسطو کے اکثر مسائل کی غلطیاں ظاہر کیں، اور ارسطو کی غلامی سے آزادی کا راستہ اول انہی نے صاف کیا، بیکن نے جو عمارت اٹھائی اس کی داغ بیل مسلمانوں ہی نے ڈالی تھی،

اس مضمون سے ظاہر ہوگا کہ مسلمانوں نے فلسفۂ قدیم کو فلسفۂ حال سے قریب کر دیا، یہ ظاہر ہے کہ فلسفۂ یونان اور فلسفۂ حال میں بعد المشرقین کی نسبت ہے، اصولِ ارتقا کے موافق، کوئی شے دفعۃً ترقی نہیں کر سکتی، اس لئے فلسفۂ یونان کو فلسفۂ حال تک پہنچنے کے لئے ایک درمیانی زینہ کا ہونا ضرور ہے، یہ زینہ درحقیقت اسلام ہی کا فلسفہ تھا،

اسی بحث کے ضمن میں یہ بھی ظاہر ہوگا، کہ اسلامی فلسفہ کا اگر فلسفۂ یونان و فلسفۂ حال سے موازنہ کیا جائے تو ثابت ہوگا کہ وہ یونان کی بہ نسبت فلسفۂ حال سے زیادہ قریب ہے، اس لئے ہمارے علماء کو فلسفۂ قدیم کے مقابلہ میں فلسفۂ حال کی زیادہ ہمدردی کرنی چاہیے،

چونکہ یہ مضمون نہایت وسیع ہے، اور ایک ایک مسئلہ کی نسبت اس قدر مباحث ہیں کہ ایک پرچے میں ایک سے زیادہ مسائل کی گنجایش نہیں نکل سکتی، اس لئے پہلے ہم ایک اجمالی نقشہ درج کرتے ہیں، جس سے ظاہر ہوگا، کہ مسلمانوں نے فلسفۂ ارسطو کے کس قدر مسائل سے اختلاف کیا، اس نقشہ میں بھی تمام اختلافات کا استقصا نہیں کیا گیا ہے، اور نہ ایک ماہوار رسالے میں اس قدر تفصیل کا موقع تھا،

مشائین یعنی ارسطو و پیروانِ ارسطو	متکلمینِ اسلام
جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے،	اجزاء دیمقراطیسی سے مرکب ہے،

جسم[۲] متصل واحد ہے،

جسم جن اجزاء دیمقراطیسی سے مرکب ہے ان میں باہم فاصلہ ہے، اور اس بنا پر جسم متصل نہیں، گو بظاہر متصل معلوم ہوتا ہے،

تخلخل[۳] کی صورت میں جسم کی اصلی مقدار بڑھ جاتی ہے،

نہیں بلکہ اجزاء دیمقراطیسی کا باہمی فاصلہ بڑھ جاتا ہے، اور خالی جگہ میں کوئی اور لطیف شے داخل ہو جاتی ہے،

موجودات[۴] کی دو قسمیں ہیں، جوہر و عرض یعنی قائم بالذات و قائم بالغیر (مثلاً رنگ، خوشبو وغیرہ)

نظام کے نزدیک جوہر مجموعۂ اعراض کا نام ہے اور ابن کیسان کے نزدیک عرض کوئی چیز نہیں سب جوہر ہی جوہر ہے،

اعراض[۵] باقی رہتے ہیں،

ہر وقت فنا ہوتے رہتے ہیں،

زمانہ[۶] جوہر ہے،

ایک موہوم شے ہے،

خلا[۷] محال ہے،

جائز ہے،

عناصر[۸] چار ہیں،

اس حصر پر کوئی دلیل نہیں، شیخ الاشراق کے نزدیک آگ کوئی عنصر نہیں،

عناصر[۹] ایک دوسرے سے بدل جاتے ہیں، مثلاً ہوا پانی بنجاتی ہے،

ابوالبرکات بغدادی کے نزدیک ہوا پانی نہیں بنتی، بلکہ ہوا میں جو اجزاء مائیہ ہیں وہ باہر آجاتے ہیں،

حکمائے بغداد کے نزدیک ہو جاتا ہے،

کوئی[۱۰] عنصر امتزاج کی حالت میں اپنی خاصیت سے علیحدہ نہیں ہو سکتا،

پانی[11] تمام عناصر میں بارد ہے،	ابوالبرکات بغدادی کے نزدیک پانی سے زیادہ خاک بارد ہے،
حواس[12] ظاہری کے سوا، اور پانچ حواس باطنی ہیں، یعنی حسِ مشترک اور وہم وغیرہ،	حواسِ باطنی کوئی چیز نہیں،
روح[13] مجرد اور غیر مادی ہی،	مادی ہے اور دراصل ہیکلِ انسانی ہی روح ہے
افلاک[14] میں روح اور تعقل ہی،	نہیں بلکہ جماد ہیں،
عقولِ[15] عشرہ کا وجود ہے،	عقولِ عشرہ کوئی چیز نہیں،

اب ہم تفصیل کے ساتھ بعض مسائل پر گفتگو کرتے ہیں،

(۱)

جسم کی حقیقت،

ارسطو وغیرہ کے نزدیک جسم دو چیزوں سے مرکب ہی، ہیولیٰ وصورت، اس کی تفصیل یہ ہے، کہ جسم ایک متصل اور پیوستہ چیز ہے، یعنی اس کے اجزا الگ الگ محسوس نہیں، اور واقع میں بھی الگ الگ نہیں، اس بنا پر **اتصال** جسم کی حقیقت میں داخل ہی، اس اتصال کو اصطلاح حکما میں صورتِ جسمیہ کہتے ہیں، اب بحث طلب یہ ہے، کہ یہ اتصال جسم کی پوری حقیقت ہی، یا اتصال کے سوا، جسم میں کوئی اور چیز بھی ہی، اس سوال کے حل کرنے کے لئے کسی جسم کو لو، اور کاٹ کر اس کے دو ٹکڑے کرو، اس صورت میں جو اتصال پہلے موجود تھا، جاتا رہے گا، اور دو نئے اتصال پیدا ہو جائیں گے، اب اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ جسم کی حقیقت صرف اتصال ہی اتصال ہے، تو جب پہلا اتصال جاتا رہا، تو جسم بھی فنا ہو گیا، کیونکہ جسم اتصال ہی کا نام تھا، اس صورت میں

کسی جسم کو ۲ دو ٹکڑے کر دینا، اس کو محض فنا کر دینا ہوگا، حالانکہ صاف نظر آتا ہے، کہ جسم فنا نہیں ہوتا، بلکہ دو حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے، یہ دونوں حصے عدم سے وجود میں نہیں آتے، بلکہ اسی جسم سے پیدا ہوتے ہیں، اس سے معلوم ہوا، کہ اتصال کے سوا، جسم میں کوئی اور چیز بھی ہے، جو دونوں حالتوں میں باقی رہتی ہے، اسی چیز کی وجہ سے منفصل شدہ ٹکڑوں کو کہتے ہیں، کہ یہ پہلے ہی جسم کے ٹکڑے ہیں اور عالم عدم سے نہیں آئے ہیں، اسی چیز کا نام ہیولیٰ ہے،

متکلمینِ اسلام کو ہیولیٰ کے وجود سے بالکل انکار ہے، ان کے نزدیک جسم نہایت چھوٹے چھوٹے اجزا سے مرکب ہے، جو کسی طرح تقسیم نہیں ہو سکتے، یہ اجزا، اگرچہ باہم متصل نظر آتے ہیں لیکن واقع میں متصل نہیں ہیں، بلکہ ان میں کم و بیش کچھ نہ کچھ انفراج ہے، ٹھوس چیزوں میں یہ انفراج کم ہوتا ہے، اور ہلکی پھلکی چیزوں میں زیادہ، اس بنا پر یہ کہنا کہ اتصال جسم کی حقیقت میں داخل ہے، غلط ہے،

شرح مواقف میں ہے،

المقصد السادس انهم ای المتکلمین انکروا المقدار بناءً علی ان ترکیب الجسم عندهم من الجزء الذی لایتجزیٰ فانہ لا اتصال بین الاجزاء عندهم بل هی منفصلة بالحقیقة الا انہ لایحس انفصالها لصغر المفاصل التی تماست الاجزاء

چھٹا باب اس بیان میں ہے، کہ متکلمین نے مقدار کے وجود سے انکار کیا ہے، اس بنا پر کہ جسم ان کے نزدیک اجزاء دیمقراطیسی سے مرکب ہے، متکلمین کے نزدیک ان اجزا میں اتصال نہیں ہے، بلکہ درحقیقت وہ الگ الگ ہیں، لیکن چونکہ ان کا باہمی فاصلہ بہت کم ہے، اسلئے یہ فاصلے محسوس نہیں ہوتے، تو کیونکر تسلیم کیا جائے کہ جسم میں اتصال ہے،

عليها فلم يثبت لهم ان الصورة الاتصالية

متکلمین نے ارسطو کے استدلال کی غلطی ظاہر کرنے کے ساتھ، بطور خود بھی ہیولیٰ کے ابطال پر بہت سی دلیلیں قائم کیں لیکن وہ دقیق اور کسی قدر طویل الذیل ہیں، اس لئے ہم اس موقع پر صرف ارسطو کے استدلال کی غلطی دکھانے پر اکتفا کرتے ہیں،

اول تو جیسا ہم ابھی بیان کر چکے، جسم میں درحقیقت اتصال ہی ہی نہیں، اس بنا پر ارسطو کا استدلال سرے سے غلط ہی لیکن اگر اتصال مان بھی لیا جائے، تب بھی ہیولیٰ کا ثبوت نہیں ہو سکتا، جسم کی حقیقت میں اگر اتصال داخل ہی، تو مطلق اتصال ہی نہ کوئی خاص اتصال، فرض کرو ایک جسم ہاتھ بھر کا ہے، تو جسم ہونے کی حیثیت سے صرف اس قدر ضروری ہی کہ اس میں اتصال پایا جائے لیکن ہاتھ بھر کا ہونا، یا اس سے کم اور زیادہ ہونا، یہ باتیں جسم کی حقیقت سے خارج ہیں، فرض کرو اس جسم کا اتصال ہاتھ بھر کا نہ ہوتا، بلکہ کم یا زیادہ ہوتا، تب بھی وہ جسم ہوتا، ارسطو کا یہ استدلال اس بات پر مبنی ہی کہ جب مثلاً ایک جسم کے دو ٹکڑے کر دیئے جائیں، تو اتصال زائل ہو جاتا ہی لیکن یہ کس قدر صریح غلطی ہی، اتصال اب بھی موجود ہے، البتہ محدود اور مخصوص اتصال مثلاً ہاتھ یا دو ہاتھ کا ہونا، یہ جاتا رہا، لیکن یہ خاص اتصال، جسم کی حقیقت میں داخل نہیں، جسم کے لئے مطلق اتصال شرط ہے، نہ یہ کہ اسکی کوئی خاص مقدار قرار دیجائے،

جوہر فرد جسم کی حقیقت کے متعلق بہت بڑا بحث طلب مسئلہ جوہر فرد کا وجود ہی، ارسطو وغیرہ اس بات کے قائل تھے کہ جسم کو اگر تقسیم کرتے جائیں، تو کبھی کوئی جزء ایسا نہ نکلے گا، جہاں پہونچ کر تقسیم ٹھہر جائے، بلکہ کیسا ہی چھوٹا سے چھوٹا جزء ہوگا، اس کے بھی اجزاء اور ٹکڑے نکلتے آئیں گے، متکلمین اس کے برخلاف اس بات کے قائل ہیں کہ جسم جواہر فرد سے یعنی اُن اجزاء سے مرکب ہے جو اس قدر چھوٹے ہیں، کہ کسی طرح تقسیم اور تجزیہ قبول نہیں کر سکتے، متکلمین نے جوہر فرد کے ثبوت پر بہت سے دلائل قائم کئے ہیں، ان میں سے ہم دو ایک اس موقع پر نقل کرتے ہیں،

پہلی دلیل، ایک کرہ اگر دوسرے کرے پر رکھا جائے تو ضرور ہے، کہ دونوں کا تماس جس نقطہ پر ہو، وہ غیر منقسم ہو، یہ نقطہ جوہر فرد (یا، جزء لایتجزیٰ ہوگا،

دوسری دلیل، اس سے انکار نہیں ہو سکتا، کہ حرکت کا وجود ہے، یہ بھی مسلّم ہے کہ جب کوئی جسم حرکت میں ہوتا ہے، تو حرکت کے بعض اجزاء گذر چکتے ہیں بعض آنے والے ہوتے ہیں، اور بعض دونوں کے بیچ یعنی زمانۂ حال میں ہوتے ہیں، حرکت کا یہ حصہ یعنی زمانۂ حال والا ضرور ہے کہ غیر منقسم اور لایتجزیٰ ہو، کیونکہ وہ زمانۂ حال کی مقدار کے مساوی ہے، اور زمانۂ حال عموماً غیر منقسم ہے، اس لئے کہ اگر زمانۂ حال بھی منقسم ہو تو اس میں سے کچھ ماضی بن جائیگا، کچھ مستقبل ہو جائیگا،

بہر حال، زمانۂ حال غیر منقسم ہوتا ہے، اس لئے جو حرکت زمانۂ حال کے مساوی ہوگی وہ بھی غیر منقسم ہوگی اب حرکت کا یہ حصہ جب مسافت سے منطبق ہوگا، وہ بھی غیر منقسم ہوگی، اور یہ جزء جوہر فرد ہوگا،

اس بنا پر جوہر فرد کے وجود سے انکار نہیں ہو سکتا، جسم انہی جواہر فرد سے مرکب ہے، یہ جواہر آپس میں زیادہ پیوستہ ہوتے ہیں، تو جسم ٹھوس ہوتا ہے، ورنہ متخلخل، اور ہلکا پھلکا ہوتا ہے، **یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ یورپ کی موجودہ تحقیقات متکلمین کی رائے کے مطابق ہے**، چنانچہ تفصیل آگے آتی ہے،

فلسفہ

فلسفۂ جدید کی رو سے جسم اور مادہ کی تحقیق حسب ذیل ہے،

جسم یا مادہ وہ چیز ہے جو حواس سے محسوس ہو سکے، جسم میں تین چیزیں ضروری ہیں، ۱ حجم، ۲ صورت یا شکل، ۳ مقدار، جسم کی دو قسمیں ہیں، ۱ آلیہ، ۲ غیر آلیہ، آلیہ سے وہ اجزاء یا اجسام مراد ہیں، جن میں زندگی پائی جاتی ہے، مثلاً انسان یا حیوان میں جو اجزاء ہیں، اگرچہ بظاہر

بے جان ہیں لیکن درحقیقت اُن میں زندگی کا مادہ موجود ہے، ورنہ ان کی ترکیب سے جاندار جسم نہیں بن سکتا، غیر آلیہ سے وہ اجسام مراد ہیں، جنمیں مطلق زندگی نہیں پائی جاتی ہے، مثلاً زمین یا ستارے۔

جسم میں تین قسم کے اجزا ہیں، جزئیات یعنی جسم کے وہ چھوٹے چھوٹے اجزا جو اور چھوٹے چھوٹے حصوں میں تقسیم ہوسکتے ہیں، ان کی ماہیت وہی ہوتی ہے، جو خود جسم کی ہوتی ہے، مثلاً اگر جسم سیال ہے تو یہ بھی سیال ہوں گے، اگر جسم گیاس ہے تو یہ بھی گیاس ہوں گے،

دقائق، یہ جزئیات سے چھوٹے ہوتے ہیں، اور اُن کی تقسیم بغیر اس کے نہیں ہوسکتی، کہ انکی ماہیت فنا ہو جائے، مثلاً آکسیجن کا کوئی ریزہ لو اس کو اگر تقسیم کروگے تو وہ آکسیجن نہ باقی رہے گا، ایسے ریزہ کو دقیقہ کہتے ہیں،

جوہر فرد، یہ وہ جز ہے جو مطلقاً تقسیم نہیں ہوسکتا، اور یہ جسم کا سب سے اخیر جزو ہے جسم کے انتہائی اجزا یہی جواہر فردہ ہیں، اور مادہ کے متعلق آج کل کی تحقیقات کا مدار انہی جواہر فردہ کی تحقیقات پر ہے، یورپ میں سب سے پہلے دیکارٹ ان جواہر فردہ کا قائل ہوا، اور پھر یہ خیال تمام یورپ میں پھیل گیا، جسم کے جو ذرات یا دقائق ہیں، ان میں باہم کشش اتصال ہوتی ہے، یعنی ہر ذرہ، دوسرے ذرہ سے چمٹنا چاہتا ہے، یہ کشش بعض اجسام کے دقائق میں بہت زیادہ ہوتی ہے، ان کو ٹھوس کہتے ہیں، لوہا جو ٹھوس ہے اس کے یہی معنی ہیں کہ اس کے دقائق آپس میں نہایت قوی کشش اتصال رکھتے ہیں،

کشش اتصال کی کمی وبیشی کی وجہ سے اجسام کی تین قسمیں پیدا ہوتی ہیں، جامد یعنی بالکل ٹھوس، سیال، مثلاً پانی، تیل وغیرہ، غاز جس کو گیس کہتے ہیں،

اجسام یا مادہ میں چھ خاصیتیں پائی جاتی ہیں، امتداد، متجزی ہوسکنا، عدم تداخل یعنی ایسا نہیں ہوسکتا کہ دو جسم اس طرح ایک بن جائیں، کہ ایک نے جس قدر جگہ پہلے سے گھیری تھی

اسی میں دوسرا بھی سما جائے، مسامیہ یعنی مسامات کا ہونا، استمرار یعنی جب جسم کو حرکت دیجائے گی، تو وہ برابر حرکت ہی کرتا رہے گا، جب تک اوس کو کوئی روک نہ دے اسی طرح جب جسم ساکن کر دیا جائیگا، تو برابر ساکن رہے گا، جب تک اس کو پھر حرکت نہ دیجائے، بقاء یعنی کوئی جسم فنا نہیں ہوسکتا، نہ کلاً نہ جزءًا،

جسم جن ذرات سے مرکب ہے، اُن میں ۲ دو قسم کی کشش پائی جاتی ہے کششِ اتصال، کشش کیمیاوی کششِ اتصال کا ذکر ابھی اوپر گذر چکا، کششِ کیمیاوی کے یہ معنی کہ جب مثلاً کاربن اور آکسیجن آپس میں ملتے ہیں، تو کاربانک ایسڈ بن جاتی ہے، اس اتحاد کے لیئے کاربن اور آکسیجن ایک قوت کے اثر سے، ایک دوسرے کو، اپنی اپنی طرف کھینچتے ہیں، جس طرح زمین پتھر کو اپنی طرف کھینچتی ہے، اسی کشش کی وجہ سے مختلف عناصر آپس میں ملتے ہیں، اور ترکیب امتزاجی پیدا ہوتی ہے، یہ کشش نہ ہوتی، تو دنیا میں کوئی مرکب چیز نہ بنتی، سب عناصر الگ الگ رہتے، اسی کششِ کیمیاوی کا اثر ہے، کہ نباتات میں زمین کے اجزاء ملتے ہیں، اور نباتاتی اجزاء بن جاتے ہیں، اسی طرح نباتی اجزاء حیوانات کے جسم میں حیوانی اجزاء بنجاتے ہیں، اس کشش کیمیاوی کی حقیقت سے متکلمینِ اسلام بخوبی واقف تھے، مولوی روم فرماتے ہیں، ؎

میل ہر جزئے بہ جزئے ہم نہد ‌‌ ‌ ز اتحادِ ہر دو تولیدے جہد

ہر یکے خواہاں دگر را ہمچو خویش ‌ ‌ از پئے تکمیل فعل و کارِ خویش

دور گردوں را ز موجِ عشق داں ‌ ‌ گر نبودے عشق (یعنی کشش)، بفسردے جہاں

کے جمادی محو گشتی در نبات ‌ ‌ کے فدائے روح گشتی نامیات

ہر یکے بر جا فسردے ہمچو یخ، ‌ ‌ کے بدی پران و جویاں ہمچو ملخ،

جملہ اجزائے جہاں زاں حکم پیش (یعنی ازلی) ‌ ‌ جفت جفت و عاشقان جفت خویش

ہست ہر جزوے بہ عالم جنت خواہ   راست ہچوں کہربا و برگ کاہ،

(۲)

عناصرِ اربعہ،

آج سے ہزاروں برس پہلے، خدا جانے کس نے اپنی اٹکل سے کہدیا تھا کہ عناصر چار ہیں، آگ، پانی، ہوا، خاک، یہ بادِ ہوائی بات معلوم نہیں قبول کا کیا اثر رکھتی تھی، کہ یورپ کی موجودہ تحقیقات سے قبل تک تمام دنیا اس کو تسلیم کرتی آئی، اور قدیم تعلیم یافتہ مسلمان تو آج بھی اس مسئلہ کو وحیِ آسمانی سمجھتے ہیں، ندوۃ العلماء کے ایک جلسہ میں ایک نظم پڑھی گئی تھی جس کا ایک شعر یہ تھا،

از عناصر سہ و شصت آمدہ اینک بشمار   تو ہماں در گرو آتش و آب استی و باد

اس پر یہ برہمی ہوئی کہ ایک بڑے ہمہ داں فاضل نے ایک نظم اس کے جواب میں لکھی جو رسالہ البیان میں شائع ہوئی تھی،

بہرحال قدماے یونان کی تحقیقات جو عناصر کے متعلق تھی، حسب ذیل ہی،

۱۔ عناصر چار ہیں، کیونکہ کوئی جسم حرارت، برودت، رطوبت، اور یبوست سے خالی نہیں ہوسکتا، اور ان کیفیتوں کی باہمی ترکیب سے یہی چار عنصر پیدا ہوسکتے ہیں،

۲۔ آگ انتہا درجہ کی گرم، پانی انتہا درجہ کا بارد، ہوا انتہا درجہ کی لطیف، خاک انتہا درجہ کی جامد ہے،

۳۔ سب سے اوپر آگ کا کرہ ہے، پھر ہوا کا، پھر پانی کا، پھر خاک کا،

۴۔ یہ عناصر آپس میں بتدیل ہوسکتے ہیں، اور ہوتے ہیں، ہوا، پانی بنجاتی ہی، پانی

ہوا ہو جاتا ہے، ہوا آگ ہو جاتی ہی، وہکذا،

حکمائے اسلام نے سب سے پہلے اس بات سے انکار کیا، کہ عناصر چار سے زیادہ نہیں ہو سکتے

شرح مواقف و شرح تجرید میں اس کو مفصلاً لکھا ہی، اور شرح تجرید میں امام رازی کی پوری

عبارت اس کے متعلق نقل کی ہے،

لیکن یہ اعتراض صرف احتمال آفرینی کی بنیاد پر تھا، کوئی نیا عنصر انھوں نے نہیں نکالا،

نہ اس کی تحقیقات پر توجہ کی،

پانی کو یونانی جو سب سے زیادہ بارد مانتے تھے، ابوالبرکات بغدادی نے اپنی کتاب المعتبر

میں اس سے انکار کیا، شرح اشارات امام رازی میں ہی،

اما فی القضیۃ الثانیۃ وھی	باقی دوسرا مسئلہ یعنی یہ کہ پانی سب سے زیادہ
ان البالغ فی البرودۃ بالطبع	بارد ہے، تو اس سے صاحب معتبر نے انکار
ھو الماء فقد نازع فیہ صاحب	کیا، اس کا دعویٰ ہی کہ خاک سب سے زیادہ بارد ہے،
المعتبر وزعم ان الارض ابرد	کیونکہ برودت کے لئے کثیف ہونا لازم ہی،
منہ لان الکثافۃ لازمۃ للبرودۃ	اسی طرح حرارت کیلئے لطیف ہونا لازم ہی،
واللطافۃ لازمۃ للحرارۃ فلما	چونکہ خاک سب سے زیادہ کثیف ہی، اس لئے
کانت الارض اکثف وجب ان	ضرور ہی، کہ وہی سب سے زیادہ بارد ہو، چھونے
تکون ابرد وانما یکون الاحساس	میں جو پانی ٹھنڈا معلوم ہوتا ہی تو اس کی وجہ
ببرودۃ الماء اشد من الاحساس	یہ ہی کہ پانی کی برودت لطافت کی وجہ سے
ببرودۃ الارض لان الماء للطافتہ	مسامات تک پہنچ جاتی ہے، بخلاف خاک
یصل الی مسام اللامس والارض	کے کہ وہ کثافت کی وجہ سے مسامات

لکنّا فتحنا لا یصل،　　　تک نہیں پہنچ سکتی،

۳۔ یونانیوں نے ہوا کو جو سب سے زیادہ لطیف مانا تھا، امام رازی نے شرحِ اشارات میں اس کو اس طرح باطل کیا،

وعندنا ان النار اولی بذلک فانا نری ان الشی کلما کان اسخن کان الطف وارق قواما ونری ان الھواء کلما ازدادت سخونتہا ازدادت رقتہ ونری ان النار التی عندنا فی غایۃ اللطافۃ فقوی فی ظنوننا انہ کان الشی اسخن کان الطف وذلک یقتضی ان یکون النار الطف الاجرام،

ہمارے نزدیک آگ زیادہ لطافت کی مستحق ہے، کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی چیز جس قدر زیادہ گرم ہوتی ہے، اس کا قوام زیادہ رقیق اور لطیف ہو جاتا ہے، ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ہوا جس قدر زیادہ گرم ہوتی ہے، اسی قدر اس کی لطافت بڑھ جاتی ہے اس بنا پر گمانِ غالب پیدا ہوتا ہے، کہ جو شے جس قدر زیادہ گرم ہوگی اسی قدر زیادہ لطیف ہوگی، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ آگ تمام اجسام سے زیادہ لطیف ہے،

۴۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ شیخ الاشراق نے اس بات سے انکار کیا، کہ آگ بھی کوئی عنصر ہے، اور یہ امر بالکل تحقیقاتِ حال کے موافق ہے، یورپ کے تمام علمائے حال اس بات پر متفق ہیں، کہ آگ کوئی عنصر نہیں، شیخ الاشراق کے الفاظ یہ ہیں، (دیکھو شرح حکمۃ الاشراق مقالہ رابعہ)

والحق یابی ھذا ای کون النار عنصرا اٰخر ممتازا عن الھواء بصورۃ مقومۃ بل ھی انما یمتاز عنہ بکیفیۃ

حق یہ ہے کہ آگ ہوا سے کوئی الگ اور جداگانہ عنصر نہیں، ہوا سے اگر وہ ممتاز ہے تو خاص کیفیت میں، نہ ماہیت کے لحاظ سے،

شیخ نے یونانیوں کے تمام دلائل نقل کر کے ان کو باطل کیا ہے، اخیر میں لکھتے ہیں،

فالاصول ای اصول العنصریات ثلثۃ	تو اصول یعنی عناصر تین ہیں،

شیخ الاشراق نے اسی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ آگ کے عنصر ہونے پر یونانیوں کے جو دلائل تھے، ان کو بہ تفصیل ذکر کر کے، ان کی لغویت ثابت کی، یونانیوں نے اس امر پر کہ آگ ایک عنصر ہے اور اس کا کرہ آسمان کی سطح زیریں سے متصل ہے، مختلف دلیلیں قائم کی تھیں،

ایک یہ کہ شعلہ ہمیشہ اوپر اٹھتا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ آگ کا کرہ اوپر ہے، شیخ الاشراق کہتے ہیں، کہ شعلہ کوئی الگ چیز نہیں، بلکہ ہوا میں جب سخت حرارت آجاتی ہے، تو وہ مشتعل ہو کر اوپر کو رُخ کرتی ہے، کیونکہ حرارت کا قاعدہ ہے کہ وہ اجسام میں رقت اور لطافت پیدا کر دیتی ہے، اور لطیف چیز ہمیشہ اوپر رہنا چاہتی ہے،

ومن خاصیۃ الحرارۃ التلطیف	اور حرارت کی خاصیت لطیف کر دینا
فیکون صعود المرتفع لتلطفہ	ہے، تو شعلہ کا اوپر اٹھنا اس وجہ سے نہیں
لکونہ ھواء حارا لا لکونہ	کہ وہ آگ ہے، بلکہ اس وجہ سے ہے کہ وہ گرم
نارا، (شرح حکمۃ الاشراق)	ہوا ہے، اور اسی وجہ سے لطیف ہے،

دوسری دلیل یہ تھی کہ آسمان کی حرکت کی وجہ سے سخت حرارت پیدا ہوتی ہے، اس وجہ سے اس کے نیچے آگ پیدا ہو گئی، شیخ الاشراق کہتے ہیں، کہ اگر یہ صحیح بھی ہو تو اس سے آگ کا وجود لازم نہیں آتا، بلکہ وہ ہوا جو آسمان کے نیچے ہے، وہی گرم ہو جاتی ہو گی،

۵- یونانی جو عناصر کے استحالہ کے قائل تھے، یعنی یہ کہ ایک عنصر بدل کر، دوسرا عنصر ہو جاتا ہے، ابوالبرکات بغدادی نے اس سے انکار کیا، یونانی کہتے تھے، کہ کسی گلاس میں اگر نہایت ٹھنڈا پانی رکھا جائے گا تو گلاس کی بیرونی سطح پر پانی کے چھوٹے چھوٹے قطرے نظر آئیں گے

یہ ہوا جو پانی بن گئی ہو، ابو البرکات کہتے ہیں، کہ ہوا پانی نہیں بنی، بلکہ ہوا میں پانی کے جو نہایت چھوٹے چھوٹے ذرات تھے، وہ برودت کی وجہ سے نمایاں ہو گئے، شرح تجرید قوشجی میں ہو،

کما ذهب الیه ابو البرکات	ابو البرکات اس بات کا قائل ہو کہ پیالہ
فانه زعم ان فی الهواء المطیف	کے آس پاس جو ہوا ہو اس میں پانی کے لطیف
بالطاس اجزاء لطیفة مائیة	اجزار شامل ہیں، لیکن چونکہ وہ چھوٹے
لکنها لصغرها وجذب حرارة	ہیں، اور ہوا کی گرمی ان کو جذب کرتی
الهواء ایاها لم تتمکن من خرق	رہتی ہے، اس لئے اون کو یہ قدرت
الهواء والنزول علی الاناء فلما	نہیں کہ ہوا کو چیر کر برتن پر اُتر آئیں، لیکن
یبرد الاناء الهواء الذی یلیه	جب ہوا نے برتن کو ٹھنڈا کر دیا، تو
زالت السخونة من الاجزاء	پانی کے اجزار سے حرارت زائل
المائیة الصغیرة فکشفت	ہو گئی، اس لئے یہ اجزار دلدار ہو کر
وثقلت فنزلت واجتمعت علی	اتر آئے، اور برتن کی سطح پر جم گئے،

ابو البرکات کی یہ رائے بالکل آج کل کی طبیعیات کے موافق ہو،

(الندوہ ج ۲، نمبر ۲)

علوم جدیدہ

علم کی حقیقت

علوم جدیدہ کے مسائل بعض ایسے ہیں جو بالکل حال کی ایجاد ہیں، اگلے زمانے میں ان کا نام ونشان تک نہ تھا، بعض ایسے ہیں جو پہلے بھی موجود تھے، لیکن آج اون کی تشریح جس طرح کیجاتی ہے اگلوں نے نہیں کی تھی، اس سلسلہ کی ابتدا ہم پہلے اسی قسم کے ایک مسئلہ سے کرتے ہیں، کیونکہ اس سے قدیم وجدید کے موازنہ کا موقع بخوبی مل سکتا ہو،

علم کی حقیقت یونانیوں نے یہ بیان کی تھی کہ کسی چیز کی صورت جو ذہن میں حاصل ہوتی ہے اس کا نام علم ہے، اس کے متعلق حصولی حضوری، حصولِ اشیاء بانفسہا اور باشباحہا کی طول طویل بحثیں تمام متداول کتابوں میں مذکور ہیں،

حکمائے حال نے علم کی جس طرح تشریح کی ہے، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے،

۱- انسان کو خدا نے مختلف حواس دیئے ہیں، اور ہر حواس کے مدرکات جدا ہیں، قوتِ سامعہ صرف آواز کو محسوس کرتی ہے، اجسام یا رنگ اور خوشبو وغیرہ کو ادراک نہیں کرسکتی، شامہ، آواز اور صورت کا احساس نہیں کرسکتی،

۲- اکثر چیزیں مختلف چیزوں کا مجموعہ ہوتی ہیں جو مختلف حواسوں سے محسوس ہوتے ہیں، مثلاً شہد میں لزوجیت ہی، جس کو لامسہ محسوس کرتا ہے، رنگ ہی، جو آنکھ سے محسوس ہوتا ہے

خوشبو ہے جس کو شامہ سے تعلق ہے، وزن ہے جس کا ادراک لامسہ کی استعانت سے ہوتا ہے، جب ہم کسی چیز کو مختلف حواس سے محسوس کرتے ہیں، تو جو کیفیتیں محسوس ہوتی ہیں، وہ ہمارے حافظہ کے خزانہ میں جمع ہوتی ہیں، اب ان میں سے جب کسی ایک کا احساس ہوتا ہے، تو اس چیز کی باقی کیفیتیں ہم کو یاد آجاتی ہیں مثلاً ہم نے کسی وقت شہد کو دیکھا چکھا، اور سونگھا تھا، اس سے شہد کی نسبت ہمارے حافظہ میں تین کیفیتیں جمع ہوئیں، رنگ، مزہ، خوشبو، اب فرض کرو کہ ہم نے دور سے شہد کو دیکھا اور اس کی خوشبو یا مزہ ہمکو محسوس نہیں ہوا، تاہم اس کا مزہ اور خوشبو خودبخود ہم کو یاد آجائیگی، اس بنا پر احساس اور ادراک کے متعدد مدارج ہیں،

احساس کے مدارج

(۱) محض احساس بالفعل مثلاً ہم ایک سیب کو دیکھ رہے ہیں، (۲) احساسِ سابق اور احساس بالفعل دونوں، مثلاً ہم نے شہد کو دیکھا اور اسکا مزہ جو پہلے ہم نے چکھا تھا اس وقت یاد آگیا، تو اس کی رنگت کا ادراک موجودہ احساس کے ذریعہ سے ہے، اور مزہ کا ادراک گذشتہ احساس کی یاد ہے، (۳) محض تصور مثلاً ہم نے شہد کو کبھی دیکھا سونگھا، اور چکھا تھا، اب شہد ہمارے سامنے نہیں ہے، لیکن ہم کو وہ یاد آگیا، اور اس کے ساتھ اس کا رنگ، مزہ، خوشبو سب یاد آگئی، تو ان میں سے کوئی چیز موجود بالفعل نہیں، بلکہ احساسِ سابق کا تذکرہ ہے، اور اس لحاظ سے اس وقت ہمکو شہد کا محض تصور ہی تصور ہے،

یہاں یہ نکتہ خاص لحاظ کے قابل ہے، کہ جو علم احساس بالفعل سے حاصل ہوتا ہے، وہ قطعی اور یقینی ہے، اور جس میں گذشتہ احساس سے کام لینا پڑتا ہے، وہ یقینی نہیں ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ گذشتہ احساس کی یاد میں ہم نے غلطی کی ہو، ادراک اور احساس کی نوعیت کے متعلق ایک عام غلطی یہ کیجاتی ہے کہ جب ہم مثلاً سیب کو دیکھ کر کہتے ہیں، کہ ہم کو سیب کا علم ہوا، تو ہم سمجھتے ہیں کہ یہ علم بدیہی ہے، کیونکہ بالذات حواسِ ظاہری کے ذریعہ سے حاصل ہوا ہے، لیکن ایسا

غلطی یہ ہے کہ سیب کا علم یہاں صرف حواس سے نہیں حاصل ہوا ہی، حواس نے صرف رنگت اور شکل محسوس کی ہی، باقی اس کا مزہ اور خوشبو تو چونکہ اس کا احساس پہلے ہو چکا تھا، اس لئے ہم نے قیاس کر لیا کہ جب صورت اور رنگ وہی ہے تو مزہ اور خوشبو بھی وہی ہو گی اس لئے محسوس بالفعل صرف شکل اور رنگ ہی، باقی گذشتہ محسوس کی یاد ہے، اب جب کہ ہمارے سامنے سرے سے ایک شے موجود نہ ہو، لیکن اُس کے مختلف آثار ہم پہلے محسوس کر چکے ہوں، اور اسلئے اس کا خیال ہمارے ذہن میں آئے، تو یہ **تصور** ہو گا، اس بنا پر تصور کی تعریف یہ ہو گی، کہ کسی شے کے گذشتہ احساسات کی یاد،

تصور کی اصل تعریف

ان بیانات سے ثابت ہو گا کہ تصور کی تعریف جو یونانیوں نے کی تھی یعنی کسی شے کی صورت جو ذہن میں حاصل ہو، وہ کئی لحاظ سے غلط ہے،

یونانی تعریف کی غلطیاں

پہلی غلطی تو یہ ہے کہ ذہن یا عقل کوئی مادی شے نہیں جسمیں صورت کا انعکاس یا انطباع ہو، دوسری غلطی یہ ہے کہ تصور کے وقت کوئی نئی صورت حاصل نہیں ہوتی، بلکہ ایک حاصل شدہ صورت کا تذکر ہوتا ہے، ہمارے حافظہ میں بہت سے معلومات ہیں، جب ہم ان کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، تو کہا جاتا ہے کہ ہم نے ان کا تصور کیا، اب اگر تصور کی حقیقت وہ ہو جو یونانی بیان کرتے ہیں تو معنی یہ ہوں گے کہ اس وقت کوئی نئی صورت حاصل ہوئی ہی، حالانکہ اس وقت کوئی نئی صورت حاصل نہیں ہوئی بلکہ جو صورت پہلے سے حاصل تھی اسی کی طرف ہمارا ذہن متوجہ ہوا ہی کیونکہ کسی شے کی صورت حاصل اس وقت ہوتی ہی جب وہ شے ہمارے حواس کے سامنے موجود ہو،

اس مسامحت کی وجہ یہ ہے، کہ کسی شے کی حاصل شدہ صورت کی یاد دلانے کا بڑا ذریعہ رویت ہے، اور رویت میں اشیار کی صورت آنکھ کے پردہ میں منطبع ہوتی ہی، اس لئے احساسِ بصری میں جو صورت حاصل ہوتی ہی، وہ تصور نہیں بلکہ تصور کی پیدا کرنے والی ہی،

لیکن یہ تمام ادراکات یعنی احساس بالفعل، احساس مرکب، تصور محض، سب ادراک کے ابتدائی درجہ ہیں، یعنی یہ سب جزئیات کے ادراک کے طریقے ہیں، **کلیات** کا ادراک اس طرح ہوتا ہے کہ ہم بہت سے جزئیات کو دیکھتے ہیں، ان سب میں بعض چیزیں مشترک پاتے ہیں، یہ قدر مشترک کوئی موجود خارجی نہیں ہے، نہ کسی خاص موجود خارجی کے مطابق ہے، لیکن ایک قسم کا وجدان ہے، جو بہت سے جزئیات کے دیکھنے اور ان میں سے بعض اوصاف کے مشترک پانے سے پیدا ہوتا ہے، اس وجدان کا نام تعقل ہے، اور اسی کو کلیات کا ادراک کہتے ہیں،

منطق میں جس چیز کو تصور کہا جاتا ہے، وہ تصور نہیں بلکہ یہی تعقل ہے، کیونکہ تصور کے لئے صورت کی ضرورت ہے، اور کلیات کے ادراک میں کوئی خاص صورت نہیں حاصل ہوتی، بلکہ بہت سے جزئیات کے استقصار سے اس طرح منتزع ہوتا ہے کہ ہم افراد کے خصوصیات کو حذف کرتے جاتے ہیں، اور ایک مفہوم عام پیدا کر لیتے ہیں، ہم نے زید، بکر، عمرو کو دیکھا، ان کی جو الگ الگ خصوصیتیں تھیں، مثلاً قومیت، وطن، جسمانی ترکیب وغیرہ وغیرہ سب کو حذف کرتے گئے، تو صرف انسانیت ایک ایسی چیز باقی رہی جو سب میں مشترک ہے، یہ انسانیت خارج میں موجود نہیں اور اس لئے وہ کسی حاسہ سے محسوس نہیں ہو سکتی، بلکہ جزئیات کے دیکھنے سے منتزع ہوتی ہے، اس لئے اس کو تصور نہیں بلکہ شعور یا تعقل کہا جا سکتا ہے، اور چونکہ علم کی یہ اعلیٰ درجہ کی قسم ہے، اس لئے علم کی تعریف یا تو یوں کرنی چاہئے کہ تصور مع تعقل یا صرف تعقل پر اکتفا کرنا چاہئے،

(مقالات شبلی مطبوعہ لکھنؤ)

جذب یا کشش

سر آئزک نیوٹن یورپ کا مشہور فلاسفر ہے، جو ۱۶۴۲ء میں پیدا ہوا اور ۱۷۲۷ء میں وفات پائی، یورپ کا خیال ہے کہ مسئلہ کشش یعنی یہ کہ ہر جسم دوسرے جسم کو اپنی طرف کھینچتا ہے اسی فلسفی کی ایجاد ہے، اور سیکڑوں فلسفیانہ مسائل اسی مسئلہ پر مبنی ہیں،

لیکن حقیقت یہ ہے کہ مسئلہ کشش مختلف صورتوں میں مدت دراز سے تسلیم ہوتا چلا آتا ہے، یہ نہایت قدیم خیال ہے کہ ہر شے اپنے مرکز کی طرف کھنچتی ہے، اسی بناء پر یونانی یہ خیال کرتے تھے کہ ڈھیلا جب اوپر پھینکنے کے بعد زمین پر گرتا ہے تو اس وجہ سے گرتا ہے کہ اسکا مرکز، یا حیز طبعی زمین ہے، اس لئے زمین اوس کو اپنی طرف کھینچتی ہے، اس مسئلہ کو غلطی سے یونانیوں نے بے موقع بھی وسعت دی، مثلاً یہ کہ آگ کا شعلہ اس لئے اوپر کو اٹھتا ہے کہ آگ کا مرکز زمین سے اوپر ہے، اور اسی لئے شعلہ اپنے مرکز کی طرف جانا چاہتا ہے، حالانکہ اوس کی وجہ یہ نہیں بلکہ یہ وجہ ہے کہ ہلکی چیز بھاری چیز کے اوپر رہتی ہے،

لیکن ہم کو اس غلطی سے اس موقع پر بحث نہیں، صرف یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ کشش کا خیال نہ تھا بلکہ ایک خاص صورت یعنی کششِ مرکزی تک محدود تھا،

لیکن حکماے اسلام نے اس اصول کو وسعت دی، ثابت بن قرہ اس بات کا قائل تھا کہ ہر جسم کے اجزاء میں باہم کشش ہوتی ہے، امام رازی نے مباحثِ مشرقیہ میں اس کی

عبارت نقل کی ہے، اور ہم اس کو بعینہ نقل کرتے ہیں،

واما السبب فی انا اذا رمینا
المدرة الی عادت جانب الارض
فهو ان جزء کل عنصر یطلب
سائر الاجزاء من ذلك العنصر
لذاته طلب الشیٔ لشبیهه فانك
لو توهمت الاماکن علی ما ذکرنا
من الخلاء ثم جعل بعض اجزاء
الارض فی موضع من ذلك الخلاء
وباقیها فی موضع آخر منه وجب
ان یجذب الکثیر منها الصغیر
ولو صارت الارض نصفین ووقع
کل واحد من النصفین فی جانب
اٰخر کان طلب کل واحد من القسمین الی
مساویا لطلب صاحبه حتی یلتقیا
فی الوسط بل لو توهم ان الارض
کلها لو رفعت الی تلك الشمس
ثم اطلق من الموضع الذی
هی فیه الآن حجر الکان یرتفع

باقی اس بات کا سبب کہ جب ہم پتھر کو اوپر
پھینکتے ہیں تو وہ زمین پر آجاتا ہے تو اس کی
وجہ یہ ہے کہ ہر عنصر کا ہر جزء باقی اجزاء کو
ڈھونڈھتا ہے، جس طرح ہر شے اپنی جنس
کی طرف کھنچتی ہے، اگر یہ فرض کیا جائے کہ زمین
کے بعض اجزاء کسی خلا میں اٹھا کر رکھدیئے
جائیں، اور دوسرے اجزاء اسی خلا میں
کسی اور موقع پر رکھے جائیں تو ضرور ہوگا
کہ بڑے اجزاء چھوٹے اجزاء کو اپنی طرف
کھینچیں گے، اور اگر یہ فرض کیا جائے کہ
زمین کے دو ٹکڑے ہو جائیں اور دونوں
ٹکڑے الگ الگ رکھدیئے جائیں، تو دونوں
ٹکڑے ایک دوسرے کی طرف کھچیں گے،
یہاں تک کہ وسط میں پہنچ کر مل جائیں گے،
بلکہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ زمین معلق اٹھا کر
فلک شمس پر رکھدیجائے، اور ایک پتھر
اس موجودہ زمین کی سطح سے اوپر کو پھینکا
جائے تو وہ اوپر چڑھتا جائیگا، کیونکہ وہ

ذلک الجزء الیھا الطلبہ لشئ	اپنے ہمجنس اعظم کا طالب ہوگا، اسیطرح
العظیم الذی ھو شبیھہ ولذلک	اگر یہ فرض کیا جائے کہ زمین کے ٹکڑے
لو توھم انھا قد تقطعت وتفرقت	ٹکڑے کرکے اون کو چھوڑ دیا جائے
فی جوانب العالم ثم اطلقت	تو اس کے تمام اجزا ایک دوسرے
لکان یتوجہ بعضھا الی بعض	کی طرف حرکت کریں گے، اور وہ سب
ویقف حیث یتھیأ البقاء جملة	مل کر ایک ہو جائیں گے،

یہ مسئلہ خاص **ثابت بن قرہ** کا ایجاد ہے، اسی بنا پر **امام رازی** نے جہاں یہ قول نقل کیا ہے لکھا ہے، مذھبا عجیبا اختارہ لنفسہ،

اسے ترقی کرکے اکثر علما اس بات کے قائل ہوئے کہ تمام اجسام میں **جذب** اور کشش کی خاصیت ہے، یہاں تک کہ یہ خیال شعرا میں بھی پھیل گیا، **مولانا روم** نے مثنوی میں اس مسئلہ کا جہاں ذکر کیا ہے، ہم وہ اشعار مولانا روم کی سوانحعمری میں لکھ چکے ہیں، اس موقع پر ایک اور شاعر کے اشعار نقل کرتے ہیں، **وحشی یزدی** مثنوی شیریں فرہاد میں کہتا ہے،

یہ لحاظ رکھنا چاہئے کہ جذب اور کشش کے بجائے اس زمانے میں **میل** کا لفظ استعمال کرتے تھے،

یکی میل ست با ہر ذرہ رقاص	کشاں ہر ذرہ را تا مقصد خاص
اگر پوئی ز اسفل تا بہ عالی	نہ بینی ذرہ زیں میل خالی
ز آتش تا بہ باد از آب تا خاک	ز زیر ماہ تا بالاے افلاک
ہمیں میل ست اگر دانی ہمیں میل	جنیبت در جنیبت، خیل در خیل
سر ایں رشتہاے پیچ در پیچ	ہمیں میل ست باقی ہیچ در ہیچ،

لہ یہ عبارت بہت لمبی ہے ہم نے اسی قدر پر اکتفا کیا،

همین میل ست کاهن را درآموخت — که خود را بر دو بر آهن ربا دوخت

همین میل آمد و ناگاه پیوست — که محکم کاه را بر کهربا بست

به هر طبعی نهاده آرزوئے — تگ و پو داده هر یک را به سوئے

غرض کین میل چون گردد قوی پے

شود عشق و در آید در رگ و پے،

(الندوہ جلد ۶ نمبر ۵، شعبان سنہ ۱۳۲۷ھ مطابق ستمبر سنہ ۱۹۰۹ء)



فلسفۂ اسلام

مسئلۂ ارتقا و ڈارون

ڈارون کی ۲۰ برس کی پیہم کوشش اور غور و محنت کی داد ہمارے ملک نے تو یہ دی ہے کہ "وہ انسان کی اصل بندر قرار دیتا ہی اس لئے خود بندر ہی" لیکن ایک ایسا مسئلہ جس کو قریبًا یورپ کے تمام حکمار تسلیم کرتے جاتے ہیں، اس قابل نہیں کہ اس کو ہنسی میں اڑا دیا جائے اسلئے ہم ضروری سمجھتے ہیں، کہ پہلے یہ بتائیں کہ اس مسئلہ کی حقیقت کیا ہی، ڈارون کا کیا دعویٰ ہے اس کے کیا اصول ہیں؟ پھر یہ دیکھیں کہ حکمائے اسلام کا اس کے متعلق کیا خیال تھا؟

جب کسی نئے مسئلہ کا ثابت کرنا مقصود ہو تو اس کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ پہلے وہ باتیں استدلال میں پیش کیجائیں جن کو فریق مخالف بھی تسلیم کرتا ہے، پھر وہ باتیں جو ان تسلیم کردہ باتوں سے خود بخود لازم آتی ہیں اس طرح رفتہ رفتہ اصل مطلب تک آئیں، ہم بھی یہی طریقہ اختیار کرتے ہیں،

اس قدر مسلم ہے کہ اکثر جانوروں کی بہت سی مختلف قسمیں ہوتی ہیں، کبوتر کے سینکڑوں اقسام ہیں، کتے سینکڑوں قسم کے ہوتے ہیں گھوڑوں کی بہت سی نسلیں ہیں، ان اقسام کی صورت شکل، رنگ روپ، ڈیل ڈول، عادت و خاصیت میں بھی نہایت فرق ہوتا ہی

باوجود اس کے سب لوگ یہی مانتے ہیں کہ وہ ایک ہی جانور ہیں، اور ایک ہی خاندان سے ہیں، طوطے سبز بھی ہوتے ہیں، سفید بھی، نہایت چھوٹے بھی چیل کے برابر بھی، بعضوں کے سر پر کلغی بھی ہوتی ہے، لیکن سب کے سب طوطے ہیں، سفید کلغی والا طوطا چیل یا باز نہیں کہلاتا،

ان مختلف قسم کے طوطوں کی صورت و شکل، رنگ، ڈیل ڈول، اس قدر باہم مختلف تھے پھر بھی تم سب کو ایک ہی جانور اور ایک ہی نسل بتاتے ہو، صرف اس لئے کہ ان میں کچھ چیزیں مشترک بھی ہیں، غور کرو فاختہ اور کبوتر میں کیا اس سے زیادہ اختلاف ہی، کیا ان میں اس قدر مشترک باتیں نہیں ہیں؟ جتنا طوطوں کے اقسام میں ہیں، اس بنا پر کیا یہ مناسب نہیں کہ فاختہ کے مفہوم کو ذرا اور وسیع کرو کہ کبوتر بھی اس کے دائرہ میں آجائے، اتنی وسعت پیدا کرلو، تو ذرا اور آگے بڑھو کہ کچھ اور جانور بھی فاختہ کی ذیل میں آجائیں، آگے اور بڑھنا ہوگا لیکن ابھی ہم یہیں تک رُکے جاتے ہیں،

اب ایک اور بات پر غور کرو تم نے تمام موجودات کی ۴ قسمیں کی ہیں، جمادات یعنی زمین پہاڑ وغیرہ، نباتات، حیوانات، انسان، ان میں تم نے فرق یہ رکھا ہے کہ جمادات وہ چیزیں ہیں جنمیں نمو یعنی بڑھنے کی طاقت نہیں ہوتی، نباتات وہ ہیں جو بڑھتے ہیں، جیسے درخت وغیرہ، حیوانات وہ جو چل پھر بھی سکتے ہیں، اور انسان جس میں ان سب باتوں کے ساتھ عقل بھی ہوتی ہی،

لیکن سوال یہ ہے کہ یہ حدیں جو تم نے مقرر کی ہیں، کیا ہر جگہ قائم رہتی ہیں، حال کی تحقیقات سے ثابت ہوا کہ بعض جزائر میں ایسی بیلیں ہوتی ہیں جو درختوں پر لپٹی رہتی ہیں، لیکن جب کوئی جانور سامنے آجاتا ہی تو جھپٹ کر اس سے لپٹ جاتی ہیں، اور ان کا خون اس طرح چوس لیتی ہیں کہ وہ جانور مردہ ہوکر گر پڑتا ہی، بعض مقامات میں ایک پھول

ہوتا ہے، اس کی پتیاں کھلی رہتی ہیں، جب کوئی مکھی اس پر آبیٹھتی ہے تو فوراً پتیاں سمٹ کر اس کو بند کر لیتی ہیں، اور اس کا خون چوس کر چھوڑ دیتی ہیں، یہ تو حال کے تجربے ہیں لیکن چھوئی موئی کا درخت تو تم نے بھی دیکھا ہوگا، اس کو چھوؤ تو اس کی پتیاں خود بخود سمٹنی شروع ہوتی ہیں، اور ہاتھ اُٹھا لینے پر بھی سمٹتی رہتی ہیں، یہاں تک کہ بالکل سمٹ جاتی ہیں، کیا ان مثالوں سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ بعض نباتات میں بھی حرکت کی قوت ہوتی ہے، اس صورت میں نباتات اور حیوانات میں تم نے جو سرحد قائم کی تھی، وہ ٹوٹ جاتی ہے،

۳۔ تم دیکھتے ہو کہ جمادات، نباتات، حیوانات ہر ایک قسم میں کتنی قسمیں اور ان میں کس قدر مدارج کا اختلاف ہے، گھوڑے، ٹٹو بھی ہوتے ہیں، ترکی بھی، عرب بھی، ولایتی بھی، ان کے افعال میں، آثار میں، اوصاف میں، صورت شکل میں کسقدر فرق ہوتا ہے، یہ اختلافِ مراتب آب و ہوا، زمین، تربیت، موسم وغیرہ کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے، ان ملکوں کا معمولی کتا، برفانی پہاڑوں پر جاکر، دو ایک نسل کے بعد اس کے بدن پر ریچھ کی طرح بال نکل آتے ہیں، ولایت کے انگور سیب وغیرہ ہمارے ملک میں بوئے جاتے ہیں، تو ان کی لطافت مزہ بالیدگی میں فرق آجاتا ہے، یہاں کا گھوڑا عرب میں جائے تو دو چار پشتوں کے بعد اسمیں عربی گھوڑے کے اوصاف پیدا ہو جائیں گے، کبوتر پالنے والے ایک قسم کے کبوتر میں دوسری قسم کے کبوتروں کے اوصاف پیدا کرنے چاہتے ہیں، تو ان کا میل دے کر پیدا کر لیتے ہیں، غرض ہر چیز کے مختلف مدارج ہیں، اور یہ مدارج آب و ہوا وغیرہ کے اختلاف سے پیدا ہوتے ہیں،

۴۔ یہ بھی نظر آتا ہے، کہ تمام چیزیں ترقی اور تنزل کرتی رہتی ہیں، آم جنگل میں خود رو تھے، آبادی میں آکر ترقی کی، رفتہ رفتہ بمبئی، لنگڑا، ثمر بہشت، فجری اور شاہ پسند ہو گئے،

۵- اب ابتدا سے چلو، سب سے کم درجہ کے نباتات وہ ہیں جو کھورے وغیرہ پر اُگتے ہیں، یہ دراصل محض خاک کا لبدا ہیں، پانی پڑا، بالیدگی پیدا ہوئی، تازہ ہوئے، دھوپ کھائی مرجھا کر خشک ہو گئے، دوسرے دن پھر ہوا چلی، پھر پیدا ہوئے، اور حسب معمول خشک ہو گئے، ان سے بڑھ کر سبزہ ہے، جو دیر تک رہتا ہی، زمین سے غذا بھی حاصل کرتا ہی، لیکن پھل پھول تخم نہیں، اس لئے اس کی نسل نہیں چل سکتی، ان سے بڑھ کر جو گیہوں وغیرہ ہیں جن کے تخم ہوتے ہیں، اور اس سے ان کی بقائے نسل ہوتی ہی، ان سے ترقی یافتہ، درخت ہیں، جن میں غلہ سے کچھ زیادہ اوصاف ہوتے ہیں، بڑھتے بڑھتے خرما اور کھجور تک نوبت پہنچی ہی، جنمیں حیوانات کے بعض اوصاف پائے جاتے ہیں، حیوانات جس طرح نر و مادہ ہوتے ہیں، خرما میں بھی نر اور مادہ ہوتے ہیں، اور جب تک نر کے پھول کے زیرے مادہ پر نہ چھڑکے جائیں، وہ بار آور نہیں ہوتے، اسی کو عرب کی اصطلاح میں تلقیح اور ہندی میں شادی کرنا کہتے ہیں، نباتات کا قاعدہ یہ ہے کہ اوپر سے ان کو کاٹ لو تو ان کو نقصان نہیں پہنچتا، جب تک ان کی جڑ قائم ہے، وہ زندہ رہیں گے، بخلاف اس کے حیوانات اور انسان کا یہ حال ہی کہ اگر انکا سر کٹ جائے تو گو تمام اور اعضا سلامت رہیں، لیکن وہ زندہ نہیں رہ سکتے، خرما کے درخت کا بھی یہی حال ہے، اگر اس کے اوپر کے حصہ کو کاٹ ڈالیں تو وہ باقی نہیں رہ سکتا،

اس سے آگے بڑھکر چھوئی موئی کے پتے جسمیں حرکت کی خاصیت ہے، جو خاص حیوانات کے ساتھ مخصوص ہی، اس حرکت کی نسبت یہ خیال ہو سکتا ہی کہ وہ طبعی اور فطرتی ہی، ارادی نہیں ہی، اس لئے اس درجہ سے بڑھکر وہ نباتات ہیں جن کا ذکر اوپر گذرا، اور جنمیں صاف ارادی حرکت کے آثار پائے جاتے ہیں،

اب حیوانات کو لو سب سے کم درجہ کا حیوان ایک کیڑا ہی جو سمندر میں پیدا ہوتا ہے

یہ گویا فالودہ کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے کسی قسم کا کوئی عضو اس میں نہیں ہوتا، چمڑا، گوشت، پٹھہ رگ کوئی چیز نہیں ہوتی، اس کے اندر سے دھاگے کی طرح تار نکلتے ہیں، انہی تاروں کے ذریعہ سے غذا کو جذب کرتا ہے، پھر یہ تار سمٹ کر اس کے جسم کے اندر چلے جاتے ہیں،

اس حالت سے آگے بڑھ کر وہ جانور پیدا ہوتے ہیں جن کے منہ ہوتا ہے، لیکن اور اعضا نہیں ہوتے، اور چھونے کے سوا، اُن میں اور کوئی قوت نہیں ہوتی، وہ سونگھ نہیں سکتے سن نہیں سکتے، دیکھ نہیں سکتے مثلاً کیچوے وغیرہ، رفتہ رفتہ اور اعضا پیدا ہوتے جاتے ہیں، یہاں تک کہ اُن جانوروں کا وجود ہوتا ہے جن کے کان، ناک، آنکھ، سب ہیں، ہر قسم کے حواس ہیں، لیکن ان کا قد آدمی کی طرح سیدھا نہیں ہوتا، اس سے بھی بڑھکر وہ جانور ہیں جن کو لوگ بن مانس کہتے ہیں، اور جن کی بعض قسمیں مثلاً گوروِلا وغیرہ لاٹھی لیکر بالکل آدمیوں کی طرح چلتے ہیں، اور ایک خاندان اس طرح مل جل کر رہتا ہے، جس طرح انسان رہتے ہیں، اور اُن میں وہ تمام اوصاف پائے جاتے ہیں، جو افریقہ کے وحشی آدمیوں میں پائے جاتے ہیں، اب ان تمام گذشتہ مقدمات کو مختصراً پیش نظر رکھو، یعنی

(۱) موجودات کے جو انواع ہیں، جمادات، نباتات، حیوانات، انسان، انمیں سے ہر ایک کی سینکڑوں ہزاروں قسمیں ہیں، جن کو سب لوگ ایک ہی نوع شمار کرتے ہیں، مثلاً کبوتر، گھوڑے وغیرہ کے اقسام،

(۲) ایک قسم ترقی کر کے دوسری قسم میں داخل ہو جاتی ہے،

(۳) جمادات، نباتات، حیوانات، ان میں سے ہر ایک کی ترقی یافتہ قسمیں اوپر کی نوع سے مل جاتی ہیں یعنی جماد میں نمو پیدا ہو جاتا ہے، اس لئے وہ نباتات کہلایا جا سکتا ہے، نباتات میں، ارادی حرکت پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے اس کو حیوان کہہ سکتے ہیں، حیوانات

میں عقل و ہوش اور ادنیٰ درجہ کا تمدن پیدا ہو جاتا ہی،

یہ امور تو قطعی ثابت ہو چکے ہیں، اب گفتگو صرف یہ رہجاتی ہی کہ

یہ نوعین ابتدا ہی سے ایک ہی زمانہ میں الگ الگ پیدا ہوئی تھیں، جماد الگ پیدا ہوا، نباتات الگ وجود میں آئے، حیوانات، جدا پیدا ہوے، انسان علیحدہ مخلوق ہوا یا یہ کہ انہی نوعوں میں سے ادنیٰ درجہ کی نوع ترقی کر کے اعلیٰ ہوئی، پھر اس سے اعلیٰ ہوئی پھر اس سے اعلیٰ تر ہوئی یہاں تک کہ انسان وجود میں آگیا،

عام لوگوں کا خیال ہی کہ دنیا جب پیدا ہوئی تو جمادات، نباتات، حیوانات، سب ایک ہی زمانہ میں پیدا ہوئے، اور الگ الگ پیدا ہوئے، **ڈارون** کی رائے ہی کہ پہلے صرف نوع پیدا ہوئی، وہی ترقی کرتے کرتے انسان کی حد تک پہنچ گئی،

یہ ظاہر ہے کہ دونوں احتمالوں میں سے کوئی قطعی نہیں، یوں بھی ہو سکتا ہی، اور ووں بھی، اس لئے اتنا تو بہر حال مان لینا چاہئے کہ **ڈارون** جو کچھ کہتا ہی، وہ ایسی چیز نہیں جس کی ہنسی اڑائی جاے، وہ بھی ایک احتمال ہے اور تم جو کہتے ہو وہ بھی احتمال ہی، اور دونوں میں کوئی قطعی اور یقینی نہیں،

اب دیکھنا یہ ہے کہ ان دونوں احتمالوں میں سے زیادہ قرینِ قیاس کون ہی، اور روزمرہ کے تجربے کیا شہادت دیتے ہیں، یہ ظاہر ہے کہ ہم رات دن دیکھتے رہتے ہیں کہ تمام چیزیں ترقی کرتی رہتی ہیں، گلاب کی صرف دو تین قسمیں تھیں، آج کئی سو قسمیں ہیں جن پھولوں میں سو سو پتیاں ہوتی تھیں کئی کئی ہزار تک پہنچیں، آب و ہوا، موسم اور ملکی ترقی نے جانوروں کے اقسام کو کہاں سے کہاں تک پہنچا دیا، یہ بھی آنکھوں سے نظر آتا ہی کہ اعلیٰ قسم ابتداءً خود بخود نہیں پیدا ہوئی، بلکہ وہی ادنیٰ چیز ترقی کرتے کرتے اعلیٰ بن گئی جو

ہم نے ایک ادنیٰ چیز کو ترقی دیکر اعلیٰ کر دیا، اسی طرح فطرۃً ادنیٰ چیزیں اعلیٰ ہوتی رہتی ہیں، اس بنا پر بھی زیادہ قرینِ قیاس ہے کہ جمادات، نباتات، حیوانات بھی اسی طرح ترقی پا پا کر، ایک نوع دوسری نوع ہوتی گئی،

اس احتمال پر بڑے سے بڑا اعتراض یہ ہوتا ہو کہ یہ سلسلہ اب کیوں بند ہو گیا، آج کیوں کوئی گھاس ترقی کر کے جانور نہیں بنجاتی، اس کا جواب یہ ہے کہ ایک نوع سے دوسری نوع میں جو انقلاب ہوتا ہو یہ سو دو سو برس کا کام نہیں، ہزاروں برس میں یہ انقلابات وقوع میں آتے ہیں، اس کے علاوہ جو چیزیں ایسی ہیں جن میں اوپر کی نوع کی بعض خاصیتیں پائی جاتی ہیں، یہ وہی ہیں جو ترقی کی راہ میں ہیں، اور رفتہ رفتہ اوپر کی نوع سے بدل جائیں گی، جن نباتات میں حرکتِ ارادی کی قوت ہے تم کہتے ہو کہ ابتدا ہی سے اس کی یہ حالت ہے، لیکن یہ کیوں نہ مانا جائے کہ ابتداءً وہ محض نبات تھے، ترقی کر کے اس حالت پر پہنچے کہ ان میں حیوان کی بعض خاصیتیں آئیں، اس سے بھی بڑھکر ترقی کریں گے، اور پورے حیوان بن جائیں گے، اس قسم کی چیزوں کو یہ سمجھنا چاہئے کہ اپنی جگہ سے چل چکے ہیں، کسی قدر راستہ طے ہو چکا ہے، لیکن ابھی پوری منزل طے نہیں ہوئی،

تشریح نے علانیہ ثابت کر دیا ہے اور ہم نے خود فوٹو دیکھے ہیں، کہ آدمی کا بچہ، جب ماں کے پیٹ میں مہینہ دو مہینہ کا ہوتا ہے، تو اس کی صورت میں، اور بعض دوسرے جانوروں کے جنین (پیٹ کا بچہ) میں ذرہ برابر فرق نہیں ہوتا، کیا یہ اس بات کا کافی ثبوت نہیں، کہ انسان کا بچہ ترقی کر کے اخیر منزل تک پہنچ جاتا ہو، اور جانور ابھی تک، اس منزل پر نہیں پہنچے ہیں

اگر کوئی شخص کہے کہ کبوتر کی جو سینکڑوں ہزاروں قسمیں ہیں، ان میں سے ہر ایک قسم ابتداءً پیدا ہوتی ہو، تو تم بے تکلف کہدو گے کہ یہ غلط ہے، بلکہ خدا نے کبوتر کو پیدا کر دیا

اور ترقی وتنوع کا ایک قاعدہ مقرر کردیا، اس کے موافق کبوتروں کی مختلف اقسام پیدا ہوتی رہتی ہیں، اسی طرح یہ کیوں نہ مانو کہ خدا نے ایک نوع پیدا کردی، اور ترقی کا قاعدہ مقرر کردیا، اس کے موافق ایک نوع سے دوسری نوعیں پیدا ہوتی رہتی ہیں،

حکمائے اسلام کا اس کے متعلق خیال

رسائل اخوان الصفا میں اس بحث کو تفصیل سے لکھا ہے، ہم جستہ جستہ مقامات سے اسکا اقتباس کرتے ہیں،

ترتیب موجودات

بیّنا فیها ان آخر مرتبۃ المعدنیۃ متصلۃ باول مرتبۃ النباتیۃ فنرید ان نتبعها رسالۃ النبات ونبیّن فیها ایضاً طرفاً من کیفیۃ نشوء النبات و کمیۃ اجناسها وفنون انواعها وخواصها ومنافعها ومضارّها ونبیّن فیها ایضاً ان آخر مرتبۃ النبات متصلۃ باول المرتبۃ الحیوانیۃ وان آخر مرتبۃ الحیوانیۃ متصلۃ باول المرتبۃ الانسانیۃ[1]

ہم نے پہلے رسالہ میں بیان کیا کہ جمادات کا انتہائی درجہ نباتات کے ابتدائی درجہ سے ملا ہوا ہے، ہم چاہتے ہیں کہ اس کے بعد نباتات پر ایک رسالہ لکھیں جس میں مختصراً بتائیں کہ نباتات کیونکر پیدا ہوتے ہیں، ان کے کتنے اقسام اور انواع ہیں؟ ان کے خواص، فوائد اور نقصانات کیا ہیں؟ اسمیں ہم یہ بھی بیان کریں گے کہ نباتات کا انتہائی درجہ حیوانیت کے ابتدائی درجہ سے متصل ہے، اور حیوانیت کا انتہائی درجہ انسانیت کے ابتدائی درجہ سے ملا ہوا ہے،

[1] اخوان الصفا کا ساتواں رسالہ نباتات کے متعلق تمہید،

کھجور حیوانی نبات ہے	ان النخل
کھجور حیوانی نبات ہے، اس لئے کہ اس کے بعض خواص نباتات کے خواص کے متباین ہیں، گو اس کا جسم نباتی ہے، اس کا ثبوت یہ ہے کہ کھجور میں قوتِ فاعلہ قوتِ منفعلہ سے ممتاز اور جدا ہے چنانچہ نر کھجور اور مادہ کھجور کے درخت ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں، نر کھجور، مادہ کھجور کو حاملہ کرتی ہے، جیسا کہ حیوانات کرتے ہیں، ورنہ اور تمام نباتات میں قوتِ فاعلہ اور قوتِ منفعلہ الگ الگ نہیں ہوتیں،	ان النخل نبات حیوانی لان بعض احوالہ مبتاین لاحوال النبات وان کان جسمہ نباتا، بیان ذالک ان القوۃ الفاعلۃ منفصلۃ من القوۃ المنفعلۃ والدلیل علی ذالک ان اشخاص الفحولۃ منہ مباینۃ لاشخاص الاناث ولاشخاص فحولتہ لقاح فی اناثہا کما یکون ذلک للحیوان فاما سائر النبات فان القوۃ الفاعلۃ منہ لیست بمنفصلۃ من القوۃ المنفعلۃ بالشخص،
اس دلیل سے ثابت ہوا کہ کھجور جسم کے لحاظ سے نبات ہے، اور نفس کے اعتبار سے حیوان ہے، کیونکہ اس کے افعال حیوانات کے افعال ہیں،	فبھذا الاعتبار تبیّن ان النخل نباتی بالجسم حیوانی بالنفس اذ کانت افعالہ افعال النفس الحیوانیۃ،
نباتات میں ایک اور قسم ہے جس کا فعل بھی نفس حیوانی کا فعل ہے لیکن	وفی النبات نوع اخر فعلہ ایضا فعل النفس الحیوانیۃ لکن

جسمه جسم النبات وهو الكشوث
وذالك ان هذا النوع من النبات
ليس له اصل ثابت في الارض
كما يكون لسائر النبات ولاله
اوراق كاوراقها بل انها تلتف
على الاشجار والزروع والشوك
فتمتص من رطوبتها وتغتذي
بها كما يغتذي الدود الذي
يدب على ورق الاشجار وقضبان
النبات ويقرضها فيأكلها
ويغتذي بها،

اس کا جسم نباتی ہے، وہ امر بیل ہے
اس کی جڑ نہیں ہوتی جس طرح اور
نباتات کی جڑیں ہوتی ہیں، اور نہ
اس میں پتے ہوتے ہیں، بلکہ وہ درختوں
پر کھیتوں پر کانٹوں پر لپٹتی ہے، اور انکی
رطوبت کو چوستی ہے اور اس سے غذا
حاصل کرتی ہے، جس طرح وہ کیڑے
جو درختوں کے پتوں اور نباتات
کی شاخوں پر رہتے ہیں، اور انکو
کتر کر کھاتے ہیں اور اس سے
غذا حاصل کرتے ہیں،

نباتات میں بھی قوتِ لامسہ ہوتی ہے

ان النبات له قوة اللمس فقط
والدليل على ذلك ارساله
بعروقه نحو المواضع الندية
وامتناعه من ارساله نحو الصخور
واليبس ايضا فانه متى اتفق
منبته في مضيق مال وعدل
عند طلبها للفسحة والسعة

نباتات میں صرف قوتِ لامسہ
ہوتی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ
نباتات اپنے ریشوں کو مرطوب زمین
کی طرف جانے دیتے ہیں، اور پتھریلی
اور خشک زمین کی طرف جانے سے روکتے
ہیں جب کبھی ایسا اتفاق ہوتا ہے،
کہ کوئی گھانس کسی تنگ جگہ میں اُگتی
ہے، تو ہٹ کر دوسری طرف رخ

فان کان فوقہ سقف یمنعہ
من الذھاب علوا وکان لہ
ثقب من جانب مال الی نحو
تلک الناحیۃ حتی اذا طال
طلع من ھناک فھذہ الافعال
تدل علی ان لہ حسا وتمیزاً لقدر
الحاجۃ

سب سے کم درجہ کا حیوان | فادون الحیوان
والنقصہ ھوا لذی لیس لہ
الاحاسۃ واحدۃ فقط ××
ولیس لھا سمع ولا بصر ولا شم
ولا ذوق الا الحس واللمس
فقط وھکذا اکثر الدیدان
اللتی تکون فی الطین وفی قعر البحار

اس درجہ کا حیوان حیوان بھی ہے اور نبات بھی، حیوان نباتی | فھذا النوع
لانہ ینبت جسمہ کما ینبت
بعض النبات ویقوم علی ساقہ
قائماً وھو من اجل انہ یتحرک

کرتی ہے، اور وسیع جگہ تلاش کرتی
ہے، اگر اس کے اوپر چھت ہو جس کی
وجہ سے وہ اوپر نہیں چڑھ سکتی، اور
چھت میں کسی طرف سوراخ ہے
تو وہ اسی سوراخ کی طرف مائل ہوتی
ہے یہانتک کہ جب خوب بڑھجاتی ہے تو اسی
سوراخ میں سے ہو کر اوپر نکل آتی ہے ان باتوں سے
سب سے کم درجہ کا حیوان وہ ہے
جس کے صرف ایک حاسہ ہوتا ہے،
اس کے کان آنکھ، شامہ، ذائقہ کچھ
نہیں ہوتا صرف چھونے کی حس ہوتی
ہے، چنانچہ اکثر کیڑے جو مٹی میں
اور دریاؤں کی تہ میں پیدا ہوتے
ہیں، اسی قسم کے ہوتے ہیں،
اس قسم کا حیوان، نباتی حیوان ہے
کیونکہ اس کا جسم بھی نبات کی طرح
نمو کرتا ہے، اور اپنے بل پر کھڑا
ہوتا ہے، یہ حیوان اس اعتبار
سے کہ اختیاری حرکت کرتا ہے، جانور

ثابت ہوا کہ نباتات کو بھی بقدر ضرورت حس اور تمیز ہے،

جسم حرکۃ اختیاریۃ حیوان ومن اجل انہ لیست لہ الا حاسۃ واحدۃ فہو انقص الحیوان رتبۃ فی الحیوانیۃ وتلک الحاسۃ ایضاً فقد یشارک بہا النبات

ہے، اور اس لحاظ سے کہ صرف ایک حاسہ رکھتا ہے، سب سے کم درجہ کا حیوان ہے، اور نبات ہے، کیونکہ بعض نباتات میں بھی یہ حاسہ ہوتا ہے،

علامہ ابن مسکویہ المتوفی سنہ ۴۲۱ھ نے بھی الفوز الاصغر میں اس مسئلہ پر تفصیل سے بحث کی ہے، لیکن ابن مسکویہ کائنات کا سلسلہ نباتات سے شروع کرتا ہے،

کم درجہ کے نباتات

فنقول ان مرتبۃ النبات فی قبول ہذا الاثر الشریف ہو لما نجم من الارض لم یحتج الی بذر ولم یحفظ نوعہ ببذر کانواع الحشائش وذلک انہ فی افق الجماد والفرق بینہما ہو ہذا القدر الیسیر من الحرکۃ الضعیفۃ فی قبول اثر النفس ولا یزال ہذا الاثر یقوی فی نبات اخر یلیہ فی الشرف الی ان یصیر لہ من القوۃ

نباتات کا درجہ احساس کے قبول کرنے میں اس طرح شروع ہوتا ہے کہ سب سے ادنی درجہ کا نبات جب زمین سے اگتا ہے، تو وہ تخم کا محتاج نہیں ہوتا، اور نہ وہ تخم کے ذریعہ سے اپنی نوع کی حفاظت کرتا ہے، جیسے گھاس، اور یہ جماد کا آخری درجہ ہے، اس قسم کے نباتات اور جمادات میں صرف تھوڑی سی حرکت کا فرق ہے اور یہ قوت ان دوسرے نباتات میں جو اس کے اوپر ہیں بڑھنی شروع ہوتی ہے، یہاں تک کہ قوت حرکت

في الحركة الى ان يتفرع وينبسط
وينشعب ويحفظ نوعه بالبذر
ويظهر فيه من اثر الحكمة
اكثر مما يظهر في الاول ولا
يزال هذا المعنى يزداد
في شئ بعد شئ ظهورا الى
ان يصير الى الشجر الذى
له ساق وورق وثمر يحفظ
به نوعه،

وهذا هو الوسط من المنازل
الثلاثة الا ان اول هذه المرتبة
متصل بما قبله في افقه وهو
ما كان من الشجر على الجبال وفي
البراري المنقطعة وفي الغياض
وجزائر البحار لا تحتاج الى غرس
بل ينبت لذاته وان كان يحفظ
نوعه بالبذر وهو ثقيل الحركة
بطئ النشوء،

ثم يتدرج من عند هذه المرتبة

اتنی ہو جاتی ہے کہ اس کی شاخیں
ہوتی ہیں، پھیلتا ہے تخم کے ذریعہ
سے اپنی نسل کی حفاظت کرتا ہے
اور حکمت کے آثار اس میں اس سے
کم درجہ کے نباتات سے زیادہ ظاہر
ہوتے ہیں، اور یہ قوت رفتہ رفتہ
بڑھتی جاتی ہے، یہانتک کہ وہ درخت پیدا
ہوتے ہیں جنکے تنے، پتیاں، پھل ہوتے ہیں جن سے
وہ اپنی نوع کی حفاظت کرتے ہیں،

یہ درجہ، متوسط منزل ہے لیکن اس کا
ابتدائی درجہ اپنے اوپر کے درجہ سے ملا ہوا
ہے، اور اس سے اوپر کے نباتات وہ ہیں
جو پہاڑ، جنگل، جھاڑی، جزائر میں ہوتے
ہیں، جنکو بالقصد، لگانے کی کچھ ضرورت
نہیں ہوتی بلکہ خود بخود اوگتے ہیں، اگرچہ
وہ تخم کی وساطت سے اپنی نسل محفوظ
رکھتے ہیں، اور اس قسم کے درختون مین
دیر میں نمو اور بہت کم حرکت ہوتی ہے،
پھر نباتات اس درجہ سے آگے قدم رکھتا ہے

ويقوى هذا الاثر فيه ويظهر
شرفه على مادونه حتى ينتهى الى
الاشجار الكريمة التى تحتاج
الى عناية من استطابة التربة
واستعذاب الماء والهواء
لاعتدال مزاجها والى صيانة
ثمرتها التى تحفظ بها نوعها
كالزيتون والرمان والسفرجل
والتفاح والتين واشباهها
ويتدرج ايضا فى قبول هذا
الاثر من ظهور الشرف الى
ان ينتهى الى رتبة الكرم والنخل
فاذا انتهى الى ذلك صار فى الافق
الاعلى من النبات وصار بحيث
ان زاد قبوله لهذا الاثر لم
يبق له صورة النبات وقبل حينئذ
صورة الحيوان وذلك ان النخل
قد بلغ من شرفه على النبات
الى ان حصل فيه نسبة قوية

اور حیات کے آثار اس میں قوی ہوتے جاتے
ہیں اور اپنے سے کم درجہ کے حیوانات پر امتیاز
خاص رکھتے ہیں، یہاں تک کہ وہ درخت پیدا
ہوتے ہیں، جن کی نشو ونما کے لئے اعتدال
مزاج کی وجہ سے عمدہ زمین خوش گوار آب و
ہوا کی ضرورت ہوتی ہی، اور وہ اس بات کے
محتاج ہوتے ہیں کہ ان کے پھل محفوظ رکھے
جائیں، جن پر ان کی بقاے نوع موقوف ہی،
جیسے زیتون، انار، بہی، سیب، انجیر وغیرہ،
پھر نبات ترقی کرکے، انگور، کھجور تک پہونچتا
ہے، یہاں پہنچکر نبات اپنی انتہائی
منزل پر پہونچ جاتا ہی، کہ اگر اس میں
ذرا اور قوت پیدا ہو جائے تو نباتات
کی سرحد سے آگے بڑھکر حیوانات میں
داخل ہو جائے، اور یہ اس لئے کہ کھجور
تمام نباتات سے اتنا ممتاز ہو گیا ہی کہ
اس کو حیوانات کے ساتھ بہت مشابہت
ہو جاتی ہے، اوّل یہ کہ نر کھجور مادہ کھجور
سے ممتاز ہوتا ہی، اور حیوانات کیطرح

من الحیوان ومشابهته کثیرة
منه ان لها الذکر منها متمیز
من الانثی وانه یحتاج الی التلقیح
لیتم حمله وهو کالسفاد فی
الحیوان، وله مع ذلك مبدء
آخر غیر عروقه واصله اعنی
الجمار الذی هو کالدماغ
من الحیوان فان عرضت له آفة
تلفت.... وقد احصیت للنخل
کثرة تشابه للحیوان لیس هذا
موضع احصائها وهذه الرتبة
الآخرة من النبات وان کانت
فی شرفه فانها اول افق الحیوان
وهو ادون مرتبة واخسها.
سب سے کم درجہ کا حیوان وذلك اول ما
یرقی النبات من منزلته الاخیرة..
وهو ان ینقلع من الارض ولا
یحتاج الی انبات العروق فیها
بما یحصل له من التصرف بالحرکة

مادہ کو نر سے حاملہ ہونے کی ضرورت ہوتی
اور کھجوروں میں جڑ اور عروق کے سوا ایک اور
چیز بھی ہوتی ہے، جس پر اس کی حیات موقوف
ہوتی ہے یعنی کہا جا جو انسان کے حیوانات
کے دماغ کے قائم مقام ہوتی ہے، اگر کھجور میں
کہا جا کو کوئی صدمہ پہونچے تو کھجور ہی خشک
ہوجاتی ہے، اور میں نے کھجور اور حیوانات
میں بہت سی مشابہتیں دریافت کی ہیں
جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے....
یہ نبات کی ترقی کا سب سے آخری زینہ ہے،
اگرچہ نبات کا یہ اعلیٰ درجہ ہے، مگر یہ
حیوانیت کا دیباچہ ہے، اور حیوانیت
اوس سے بالاتر ہے،

نبات جب اپنی منزل سے آگے بڑھتا
ہے، تو اس کا پہلا زینہ یہ ہے کہ زمین سے
الگ ہوجائے، اور اوس کو اوسکی فرصت
نہ رہے کہ اوس کی جڑیں زمین میں گڑی
رہیں تاکہ وہ اختیاری حرکت کرسکے،

الاختيارية وهذه المرتبة الاولى من الحيوانية ضعيفة لضعف اثر الحس فيها وانما تظهر بجهة واحدة اعني حسا واحدا وهو الحس العام الذي يقال له حس اللمس وذلك كالصدف وانواع الحلزون الذي يوجد في شاطئ الانهار ان اخذ باليد لزم موضعه وتمسك به وان كان قد انقلع من الارض وصارت له حياة ما لانه في الافق القريب من النبات وفيه مناسبة منه.

اور حیوانیت کا یہ ابتدائی درجہ ہے، جو قوت حاسہ کی کمی کی وجہ سے ابھی کمزور ہے، اور ابھی صرف اس میں ایک ہی قسم کا حاسہ پیدا ہوا ہے، یعنی چھونے کی قوت، جیسے صدف اور کیڑے جو لب دریا پیدا ہوتے ہیں، اگر ان کو آہستہ سے پکڑو تو یہ زمین سے بالکل چمٹ جاتے ہیں، گو یہ زمین سے الگ ہیں، اس لئے بناتات سے یہ بالکل مشابہ ہیں، کہ ابھی تک یہ زمین سے بالکل بے نیاز نہیں ہیں،

ثم ينتقل عن هذه الرتبة الى ان ينتقل ويتحرك ويقوى فيه قوة الحس كالدود وكثير من الفراش والدبيب.

پھر حیوان آگے بڑھتا ہے، یہاں تک کہ اس میں حرکت پیدا ہوتی ہے اور وہ چلنے پھرنے لگتا ہے۔ قوت احساس زیادہ ہوتی ہے، جیسے کیڑے پتنگے اور رینگنے والے کیڑے،

ثم يرتقي عن هذه المرتبة ايضا ويقوى اثر النفس الى ان يصير منه الحيوان الذي له اربعة حواس

پھر ترقی کرتا ہے، اور اس میں فیضان روح زیادہ ہوتا ہے، یہاں تک کہ وہ ایسا حیوان ہو جاتا ہے، جسمیں چار قسم کے حاسے ہوتے

كالخلد وما اشبهه.	ہیں جیسے چھچھوندر وغیرہ،
ثم يرتقى من ذلك الى ان يصير له	پھر ایک زینہ اور قدم رکھتا ہے، اور اسمیں
من حس البصر ضعيف كالنمل	تھوڑی سی بصارت پیدا ہوتی ہے جیسے چونٹی
والنحل.	اور شہد کی مکھیاں،
ثم يقوى ذلك الى ان يصير منه	پھر آگے بڑھتا ہے، یہاں تک کہ حیوان کامل
الحيوان الكامل فى الحواس الخمس	الحواس پیدا ہوتے ہیں، اور گو ان میں حواس
وهى مع ذلك متفاوتة المراتب	خمسہ موجود رہتے ہیں، لیکن باعتبار سمجھ کے انکے
فمنها البليدة الجافية الحواس	مختلف طبقات ہوتے ہیں، بعض بے سمجھ ناقص
ومنها الذكية اللطيفة الحواس	الحواس ہوتے ہیں بعض سمجھدار لطیف الحواس
التى تستجيب للتاديب وتقبل الامر	ہوتے ہیں جن میں تعلیم کی صلاحیت ہوتی ہے
والنهى وتستعد لقبول اثر النطق والتميز	امر و نہی کو سمجھتے ہیں، عقل انسانی کے قبول کرنے
كالفرس من البهائم والبازى	کی ان میں صلاحیت ہوتی ہے، جیسے چوپایوں
من الطير.	میں گھوڑا، اور پرندوں میں باز،
ثم يقرب من آخر مرتبة البهائم	پھر حیوان ترقی کرکے حیوانیت کے انتہائی
ويصير فى افقها الاعلى وفى مرتبة	درجہ پر پہونچ جاتا ہے، اور انسان کی سرحد
الانسان وهذه المرتبة وان	میں داخل ہونا چاہتا ہے گو یہ درجہ باعتبار
كانت شريفة فهى خسيسة دنية	حیوانیت کے اعلیٰ ہے، مگر بہ نسبت انسانیت
بعيدة من مرتبة الانسان وهى	کے بہت نیچے ہے، اور یہ درجہ بندر وغیرہ
مراتب القرود واشباهها	کا ہے جو انسان سے بالکل مشابہ ہیں اور

من الحیوان التی قاربت الانسان فی	اور ان میں اور انسان میں ایک تھوڑا ہی
خلقۃ الانسانیۃ ولیس بینہما و بینہ	سا فرق ہے، جس کو بندر اگر طے
الا الیسیر الذی ان تجاوزہ	کرلیں تو بالکل انسان ہو جائیں،
صار انساناً،	
انسان کے مدارج، فاذا بلغہ انتصبت	جب حیوان اس درجہ پر پہنچتا ہے، اس کا قد
قامتہ و یظہر فیہ من قوۃ تمییزا لشئ	سیدھا ہو جاتا ہے، اس میں تھوڑی سی تمیز
الیسیر فضل تمییز و اھتدا ء الی	کی قوت آجاتی ہے، مگر ابھی اون میں علوم کی
المعارف و یقوی فیہ اثر النفس ...	استعداد نہیں ہوتی اور نہ اون کی روحانی
وھذہ المرتبۃ القریبۃ من	قوت کچھ زیادہ زور آور ہوتی ہے، اور یہ
الانسان ھی فی افق البہیمۃ و	انسان کامل سے قریب کا درجہ حیوانیت
ھی فی اقصی المعمورۃ من الارض	کی انتہا ہے، یہ حیوانی انسان زمین کے انتہائی
وفی اطرافہا .... کالزنج و غیرھم	آباد حصہ میں ادھر ادھر پائے جاتے ہیں
فان ھولاء لیس بینھم و بین	جیسے حبشی اور وحشی قومیں، کیونکہ ان میں اور
المرتبۃ الآخرۃ من الیہا ...	آخری حیوانوں میں کچھ زیادہ فرق نہیں
کثیر فرق ولیس تو ثرعنہم حکمۃ	ہوتا، نہ تو ان سے کوئی حکمت اخذ کیجاتی
ولا یقبلونہا الیضا من الامم المجاورۃ ...	ہے، اور نہ یہ اپنی ہمسایہ قوموں سے اخذ
ثم لا یزال اثر النطق یتزید الی	کرتے ہیں، اس طرح عقل انسان درجہ بدرجہ
ان یصیر فی وسط المعمورۃ	بڑھتی جاتی ہے، یہاں تک کہ زمین کی وسط
فی الاقلیم الثالث والرابع	آبادی میں یعنی تیسری چوتھی یا پانچویں اقلیم

والخامس فيه ينتهي يكمل هذه الاثر ويصير بحيث تراه من الذكاء والفهم والتيقظ للامور والكيس في الصناعات واستخراج غوامض العلوم والصنائع في المعارف[1]،

یں عقل انسانی کمال کو پہنچ جاتی ہے، اور ان میں ذہانت (سمجھ) بیدار مغزی، صنائع میں درک ہوتا ہے، علوم کی باریکیاں حل کرتے ہیں، فنون کو وسعت دیتے ہیں،

احمد نظامی عروضی سمرقندی جو چھٹی صدی کا ایک بلند پایہ حکیم ہے اپنی تصنیف چہار مقالہ میں اسی مسئلہ کی اس طرح تشریح کرتا ہے،

چوں آثار ایں کواکب در قسط ایں عناصر تاثیر کرد..... از میان خاک و آب بمعونت آتش و باد ایں جمادات پدید آمد..... اماں چوں روزگار بر آمد دادوار افلاک متواتر بود و مزاج عالم سفلی نضجے یافت و نوبت انفعال بداں فرجہ رسید کہ درمیان آب و ہوا بود ظہور عالم نبات بود..... تا در عالم جماد اول چیزیکہ..... ترقی ہمی کرد و شریف ترہمی شد بمرجان رسید یعنی بسد کہ آخر ایں عالم جماد آنست تا پیوستہ بود، باولیں چیزے از نبات و اول عالم خار بود، و آخر خرما کہ تشبیہ کردہ اند

ستاروں کی تاثیرات نے جب عالم عنصری میں اثر کیا..... تو مٹی اور پانی سے آگ اور ہوا کی مدد سے جمادات پیدا ہوئے..... جب ایک مدت گذر گئی اور فلک کے دورے پیہم جاری تھے، اور عالم عنصری میں کسی قدر استعداد پیدا ہوئی، اور تاثر کی نوبت اس فضا تک پہونچی جو درمیان پانی اور ہوا کے ہے، تو عالم نباتات کا ظہور ہوا، .....یہانتک کہ عالم جماد میں سب سے پہلے جس چیز نے ترقی کی اور سب سے اعلیٰ مرتبے پر پہنچی وہ مرجان ہوا یعنی عالم جماد کی آخری نوع بنا، جو عالم نبات کی اول نوع سے ملا ہوا تھا، اور نباتات کا ابتدائی درجہ کانٹا،

[1] الفوز الاکبر لابن مسکویہ المتوفی ۴۲۱ھ ص ۸۷ تا ۹۰،

بعالم حیوان.... وآں از دشمن بگریزد
کہ تاک از عشقہ بگریزد،
وعشقہ گیاہیست کہ چوں برتاک پیچد
او را خشک کند پس در عالم نبات ہیچ چیز
شریف تر از نخل و تاک نبود بجہت آنکہ
بعالم فوق نسبت کردند و قدم از دائرہ
عالم خود بیروں نہادند و بجانب اشرف
ترقی کردند،
اما چوں ایں عالم کمال یافت و اثر آبا
از عالم علوی در امہات سفلی تاثیر کرد
مزاج لطیف تر گرفت و نوبت بفرجہ
ہوا و آتش افتاد فرزند لطیف تر آمد
ظہور عالم حیوان بود و آں قوتہا کہ
نبات داشت با خود آورد و دو قوت
آنرا افزود یکے کہ... قوت مدرکہ
.... کہ حیوانی چیزہا بدو دریابد دوم
قوت جنبیدن بارادۂ خود.......،
ہر حیوانے ایں قوت مدرکہ و محرکہ را

اور انتہائی کھجور ہے جس کو لوگوں نے عالم حیوان
کیساتھ تشبیہ دی ہے...... کھجور اپنے دشمن سے بھاگتی ہے
جسطرح عشق پیچاں سے انگور کا درخت بھاگتا ہے
عشق پیچاں ایک قسم کی گھاس ہے جو انگور کے درخت
پر لپٹنے سے درخت کو خشک کر دیتا ہے تو عالم نبات میں
کھجور اور انگور سے زیادہ کوئی چیز ترقی یافتہ نہیں ہے
اسلئے کہ یہ دونوں عالم حیوان سے مشابہ ہیں اور
اور نباتات کے دائرہ سے ان کا قدم آگے ہے،
اور انھوں نے درجۂ اعلیٰ کی طرف ترقی کی ہے،
لیکن جب عالم عنصری کی استعداد کامل ہو گئی
اور گردش فلکی اور کواکب نے عالم عنصری پر اثر
کیا، تو عناصر کا مزاج زیادہ لطیف ہو گیا اور
اس فضا تک نوبت پہنچی، جو ہوا و آتش کے
درمیان ہے، تو عالم حیوان پیدا ہوا، اور نباتات
میں جو کچھ قوتیں تھیں انکو بھی اپنے ساتھ لایا، اور
دو قوتوں کا اور بھی اضافہ کیا، ایک قوت مدرکہ
جس کے ذریعہ سے انسان علم حاصل کرتا ہے، دوسری
قوت محرکہ جسکی وجہ سے حرکت ارادی کرتا ہے
جس حیوان میں کہ قوت مدرکہ اور قوت محرکہ

دارد و آں دہ کہ ایشاں منشعب شوند
حیوان کامل خوانند و ہرچہ کم بود ناقص
چنانکہ مار گوش ندارد و مور چشم ندارد،
.... و اما ہیچ ناقص تر از خراطین نبود
آں کرمیست کہ در گل جوی پیدا می شود،

اور وہ دس حاسے پائے جاتے ہیں جو اسی قوت
مدرکہ کی شاخیں ہیں، (حواس ظاہرہ خمسہ،
حواس باطنہ خمسہ) تو وہ حیوان حیوان کامل
ہوتا ہے، اور جس قدر حاسے کم ہوں گے اتنا
ہی کم درجہ کا وہ ناقص حیوان ہوگا، جیسے سانپ
کے کان نہیں ہوتے، چیونٹیوں کی آنکھیں
نہیں ہوتیں، لیکن کیچوے سے زیادہ کوئی
ناقص حیوان نہیں ہوتا، کیچوا ایک قسم کا
کیڑا ہے جو دریا کی مٹی میں پیدا ہوتا ہے،

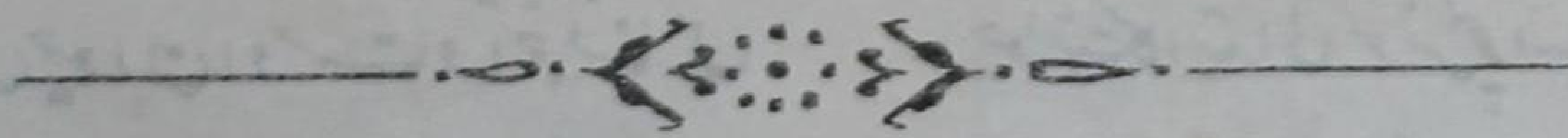
اول حیوان اوست و آخر نسناس
و آں حیوانیست در بیابان ترکستان
منتصب القامۃ الفی القد و عریض
الاظفار، آدمی را بسیار دوست دارد
.... و او بعد از انسان از حیوان
شریف تر است، ....،
اما چوں کرور طوال دہور، و زمان
لطف مزاج زیادہ شود نوبت بدرجہ
رسید کہ میان عناصر و افلاکست انسان
در وجود آمد و ہرچہ در عالم جماد و نبات

حیوانیت کا ابتدائی نمونہ کیچوا ہے، اور انتہائی
بن مانس، بن مانس ترکستان کے صحرا میں
ایک قسم کا جانور ہوتا ہے، جس کا قد سیدھا
ناخن چوڑا ہوتا ہے، انسان سے اوس کو
بہت الفت ہوتی ہے، بن مانس انسان
کے بعد تمام حیوانات سے ترقی یافتہ ہے،
جب اس عالم پر ایک مدید زمانہ گذر گیا اور
عناصر کے مزاج بہت زیادہ لطیف ہو گئے
تو اس فضا کی نوبت پہونچی، جو عناصر اور
افلاک کے درمیان ہے تو انسان کا

وحیوان بود باخویشتن بیاورد وقبولات معقولات برآں زیادت کرد وبعقل برہمہ بادشاہ باشد،

کا وجود ہوا، جو جمادات، نباتات، حیوانات کے تمام قویٰ کا جامع ہوا، اور معقولات کے سمجھنے کی قوت مزید براں پیدا کی، اور عقل کے ذریعہ سے اس نے سب پر باشاہت کی،

(الندوہ ج ۴ نمبر ۵، جمادی الاول سنہ ۱۳۲۵ھ مطابق جون سنہ ۱۹۰۷ء)



ڈاکٹر برٹن اور تاریخ فلسفۂ اسلام

ڈاکٹر برٹن جرمنی کا مشہور فاضل ہے، وہ کثرت سے مختلف زبانیں جانتا ہے، اس نے تین یونیورسٹیوں سے فلسفہ کی ڈگری حاصل کی ہے، اور اب بُن کی یونیورسٹی میں مشرقی زبانوں، اور اسلامی فلسفہ کی تعلیم کا پروفیسر ہے، چار برس سے اس نے اپنی زندگی صرف عربی فلسفہ کی تحقیقات پر وقف کر دی ہے، یورپ میں سینکڑوں فضلاء ہیں جو اسلامی علوم کی تحقیقات میں مصروف ہیں لیکن ڈاکٹر برٹن کا کمال اس قدر مسلّم ہو گیا ہے، کہ اس خاص مضمون کے متعلق وہ مرجع عام بن گیا ہے، تمام اطرافِ یورپ سے اس کے پاس اسلامی فلسفہ کے متعلق استفسارات آتے ہیں، اور وہ تسلی بخش جواب دیتا ہے،

فلسفۂ اسلام کے متعلق اس کی دو تصنیفیں جرمن زبان میں شائع ہو چکی ہیں، ایک کا نام مابعد الطبیعیہ ہے، یہ کتاب اصل میں شیخ بوعلی سینا کی کتاب مابعد الطبیعیہ کا ترجمہ ہے لیکن ترجمہ کے ساتھ اس نے ایک مقدمہ لکھا ہے، جس میں یہ بتایا ہے کہ بوعلی سینا نے یونان اور بالخصوص ارسطو کے فلسفہ پر کیا اضافہ کیا؟

مسلمانوں میں بوعلی سینا کی تصنیفات اور فلسفہ کو جو رواج ہوا، اور جس عظمت سے اس کا نام لیا جاتا ہے کسی اور فلسفی کا نام نہیں لیا گیا، لیکن اگر یہ جاننا چاہیں کہ اس نے یونان کے فلسفہ پر

کیا اضافہ کیا تو اس کا کوئی سامان نہیں، یہاں تک کہ عام رائے یہ قائم ہو گئی کہ بوعلی سینا صرف ارسطو کا شارح تھا، ایک یورپین مورخ نے اسی بنا پر لکھدیا کہ مسلمان کسی فلسفہ کے بانی نہیں، وہ ارسطو کی گاڑی کھینچنے والے قلی ہیں،

ڈاکٹر برٹن چونکہ یونانی اور عربی دونوں فلسفہ کا ماہر ہے، اس لئے اس کو اس بحث کے فیصلہ کرنے کا پورا حق تھا، اس نے تفصیل کے ساتھ اس کتاب کے دیباچہ میں بتایا کہ بوعلی سینا نے ارسطو پر کس قدر اضافہ کیا، اسی کے ساتھ اس نے یہ بھی ثابت کیا کہ عہد وسطیٰ میں تمام یورپ میں جس قدر فلسفی تھے، بوعلی سینا ان سب سے فلسفہ میں ممتاز تھا،

ڈاکٹر موصوف کی دوسری کتاب خاص **فلسفۂ اسلام** کی تاریخ پر ہے، اس نے اس کتاب کا نام درجات الفلسفۃ فی الاسلام رکھا ہے، اور فلسفۂ اسلام کے چار دور قائم کئے ہیں،

۱- متکلمین

۲- فلاسفہ

۳- طبیعین

۴- صوفیہ

اسی طرح فلسفہ کے چار دور قائم کئے ہیں،

دور اوّل ۸۰۰ء سے ۹۰۰ء تک یہ ہارون اور مامون کا دور ہے، اس دور میں ارسطو، فلاطون، سکندر افرودسی، ثامسطیوس کی کتابوں کا ترجمہ ہوا،

اس دور میں فلسفۂ اسلام، زیادہ تر یونان کا فلسفہ تھا جو اس بات کو مانتے تھے کہ خدا کو کوئی ارادہ اور اختیار نہیں ہے بلکہ اس سے تمام افعال اس طرح صادر ہوتے ہیں، جس طرح آفتاب سے روشنی،

دور دوم ۔ سنہ ۹۰۰ء سے سنہ ۱۵۰۰ء تک، اس دور میں متکلمین نے فلسفۂ یونان پر نکتہ چینی شروع کی، اور اس مذہب کو باطل کیا کہ خدا سے مجبوراً افعال صادر ہوتے ہیں،

دور سوم ۔ سنہ ۱۵۰۰ء سے سنہ [illegible] تک، اس دور میں ارموی، ابہری، کاتبی، تفتازانی عضد الدین ایجی، دوانی پیدا ہوئے،

دور چہارم ۔ موجودہ دور جو در اصل یورپ کے فلسفہ کا دور ہے اور جس کی تقلید مصر وغیرہ میں جاری ہے،

دور سوم کی نسبت اب تک لوگوں کا خیال تھا کہ اس عہد کی تصنیفات مستقل تصنیفات نہیں بلکہ قدیم کتابوں کی شرحیں اور حاشیے ہیں، لیکن ڈاکٹر ہرٹن کا دعوی ہے کہ فلسفہ کی تاریخ میں یہی سب سے مہتم بالشان دور ہے، ڈاکٹر صاحب نے نہایت توضیح کے ساتھ اُن فلسفیانہ مباحث کا ذکر کیا ہے جن میں اس دور کے علما نے یونانیوں کی غلطیاں نکالیں، اور بہت سے جدید مسئلے ایجاد کئے،

ڈاکٹر صاحب کی یہ کتاب جرمن زبان میں ہے، محمد بدر جو بُن کی یونیورسٹی میں تعلیم پا رہے ہیں، ڈاکٹر صاحب موصوف کے شاگرد ہیں، انھوں نے ڈاکٹر صاحب کی تصنیفات کے متعلق ایک آرٹیکل المؤید مورخہ ۲۳ ربیع الثانی سنہ ۱۳۲۷ ہجری میں لکھا ہے" ہمارا یہ مضمون، اسی آرٹیکل سے ماخوذ ہے، لیکن افسوس اور سخت افسوس ہے کہ بدر صاحب نے اصل جو بات تھی وہی چھوڑ دی" ڈاکٹر صاحب موصوف نے جہاں دور سوم کی تحقیقات اور ایجادات پر بحث کی ہے، اس کی نسبت وہ لکھتے ہیں،

وقد بحث الدکتور فی هذا الموضوع	ڈاکٹر صاحب نے اس موضوع پر فلسفیانہ علمی
بحثاً علمیاً فلسفیاً لا یسع مقالی	بحث کی ہے لیکن ہمارے اس آرٹیکل میں اسکی
فی هذا البحث فیه ولا یانس	گنجایش نہیں اور ہمارے ناظرین میں سے
به الفریق الاعظم من القراء	اکثروں کو اُس سے کچھ دلچسپی نہ ہوگی،

مصر میں لوگوں کو اس مضموں سے دلچسپی نہ ہو تو نہ ہو لیکن ہندوستان میں خصوصاً ندوہ
کے ہم مذاق لوگوں کی نسبت تو ہم دعویٰ سے کہہ سکتے ہیں کہ وہ صرف اسی بحث کو دلچسپی کی نظر سے
دیکھنا چاہتے ہیں،

باقی باتیں تو اور بھی بارہا سنی اور دیکھی ہیں،

جس میں نامہ بندھا تھا دلبر کا وہی پر، گر پڑا کبوتر کا،

(الندوہ نمبر ۵ جلد ۶)

جمادی الاول سنہ ۱۳۲۷ مطابق ماہ جون سنہ ۱۹۰۹ء



فلسفہ اور فارسی شاعری

سحابی نجفی

دوسو برس سے مسلمانوں کے شاعرانہ مذاق کا جو انداز ہے، اور اس کی وجہ سے آج جس قسم کے اشعار زبانوں پر چڑھے ہوئے ہیں، یا دل و دماغ میں جاگزیں ہیں، اس نے یہ عام خیال پیدا کر دیا ہے کہ فارسی شاعری کے خزانہ میں زلف و خال و خط، جھوٹی خوشامد، مداحی، مبالغہ اور فرضی خیال بندی کی سوا اور کچھ نہیں، فردوسی کا رزمیہ، مولانا روم کا تصوف، سعدی کی پند و موعظت استثنائی چیزیں ہیں، جس طرح کنکر پتھر کے ڈھیروں میں کہیں کہیں ایک آدھ چمکتے ہوئے جوہر بھی نظر آجاتے ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ فارسی شاعری ترقی کی اس حد تک پہنچ چکی تھی جس کی نظیر سے ایشیا کی تمام زبانیں خالی ہیں، عرب نے بے شبہہ شاعری کو معراجِ کمال تک پہنچا دیا تھا لیکن شاعری کی ایک اعلیٰ صنف یعنی **فلسفہ** کا مطلق پتہ نہیں، بخلاف اس کے فارسی میں اس کثرت سے فلسفیانہ خیالات ادا کئے گئے ہیں کہ اگر اون کو ترتیب سے یکجا کیا جائے تو فلسفہ کی ایک مستقل کتاب بن جائے فلسفیانہ شاعری کے مشہور ارکان **خیام، ناصر خسرو** ہیں لیکن یہ عجیب بات ہے کہ جو تاجدار اس اقلیم کا شہنشاہ ہے، شہرتِ عام کے منبر پر اس کے نام کا خطبہ نہیں پڑھا گیا، اگرچہ اہلِ فن اس کے نام سے اچھی طرح واقف ہیں، تمام تذکروں میں اس کا ذکر ہے، **مرزا صائب** نے اس کو رباعی گویوں کا خاتم تسلیم کیا ہے، ع

رباعی گر ز موزونان، مسلّم شد سحابی را،

لیکن باایں ہمہ وہ خود اور اس کا کلام شہرت کی حد تک نہ پہنچ سکا، اس کے حالات بھی بہت کم معلوم ہیں، تاریخ ولادت کسی نے نہیں لکھی، زمانے کی تعیین کے لئے تذکرہ نویسوں نے اسی قدر کافی خیال کیا کہ اکبر اور عباس صفوی کا ہم عصر تھا، مولوی غلام علی آزاد نے سرو آزاد میں لکھا ہے کہ سنہ ۱۰۱۰ میں وفات پائی، زندگی کا کارنامہ یہ ہے کہ چالیس برس تک نجف میں گوشہ نشین رہا، اور کبھی روضۂ مبارک کے احاطے سے قدم باہر نہیں نکالا، مولوی غلام علی آزاد نے صبح صادق کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ایک دفعہ کہیں جا رہے تھے، راہ میں نہر تھی، چاہا کہ سطح آب سے گذر جائیں، پاؤں تہ میں جانے لگا بولے کہ یہ دنیاوی تعلق کا اثر ہے، مجھکو اور تو کسی چیز سے علاقہ نہیں، البتہ دیوان سے دلبستگی ہے یہ کہکر دیوان کو پانی میں ڈال دیا، ستر ہزار رباعیاں تھیں، ان میں سے بیس ہزار کے قریب لوگوں نے بیاضوں میں لکھ لی تھیں، وہ رہ گئیں باقی مفقود ہیں، تقی اوحدی نے لکھا ہے کہ جرجان اصلی وطن ہے، لیکن ولادت ستو ستر میں ہوئی، والہ داغستانی کی یہ تحقیق ہے کہ استرآباد میں پیدا ہوا اور نجف میں زندگی بسر کی،

تجرد اور گوشہ نشینی کا یہ درجہ تھا کہ نام بھی گوشہ نشین رہا، عالم تجرد کے تاجدار اور بھی گذرے ہیں، لیکن وہ جس قدر گمنام بننا چاہتے تھے، اسی قدر اور زیادہ مشہور ہوتے تھے جس قدر چھپتے تھے اسیقدر زیادہ چمکتے تھے، اسی بنا پر شاعر نے کہا ہے، ؎

در کیش ما تجرد عنقا تمام نیست ۔۔۔ در فکر نام ماند اگر از نشاں گذشت

یہ فخر سحابی ہی کی قسمت میں تھا کہ اس نے نہ صرف اپنے آپ کو، بلکہ اپنے نام کو بھی لوگوں سے روشناس ہونے نہ دیا،

سحابی نے شاعری کی صرف ایک صنف یعنی رباعی اختیار کی، رباعیوں کی تعداد میں اختلاف ہے، بعضوں نے ستر ہزار بیان کی ہے، والہ داغستانی اور ہدایت قلی کو صرف چھ ہزار رباعیاں ہاتھ

آئیں لیکن میں نے خود دس ہزار رباعیاں دیکھی ہیں، عالمگیری امرا میں ایک شخص محمد سمیع نام تھا، اس کے کتب خانہ کا ایک مجموعۂ اشعار میری نظر سے گذرا، اس کے پہلے حصہ کی سرخی "منتخب رباعیات سحابی" ہے، اس میں چھ ہزار سے زیادہ رباعیاں ہیں، جب انتخاب اس قدر ہے تو پورا کلام اس سے کچھ زیادہ ہی ہوگا، اس مجموعہ کی نقل میرے کتب خانہ میں موجود ہے،

رباعیوں کے علاوہ غزلیں بھی ہیں، والہ داغستانی نے ان کے اشعار نقل بھی کئے ہیں، لیکن وہ ایسے موتی نہیں کہ سحابی کے تاجِ کمال پر ٹانکے جائیں، البتہ مثنوی کا ایک شعر ہے، جو اس قابل ہے کہ اس پر سے ہزار مثنویاں نثار کر دیجائیں، ؎

عشق حقیقے ست، مجازی بگیر، — ایں دُم شیر ست بہ بازی بگیر،

رباعیوں میں ہر قسم کے صوفیانہ، فلسفیانہ اور اخلاقی مضامین ہیں، ہم چند رباعیاں نقل کرتے ہیں، اوران کے مضامین کی تشریح کرتے ہیں،

(۱) عوام بلکہ خواص تک کا اعتقاد ہے کہ سلسلۂ کائنات کے اکثر واقعات، برگزیدگانِ خاص کی مرضی اور خواہش کے موافق ظہور میں آتے ہیں، شاعر کا خیال ہے کہ یہ نہیں بلکہ نظام عالم جس طرح چل رہا ہے، اس کو کسی کی خواہش اور استدعا سے کوئی علاقہ نہیں، جو کچھ ہونا ہے ہوا جاتا ہے، اس میں کسی کو فائدہ یا نقصان پہنچ جائے، تو اتفاقی بات ہے، نظامِ عالم کا وہ مخاطب نہیں، اس کی یہ مثال ہے کہ دریا اپنے زور میں موجیں مارتا ہے، اس میں کہیں کوئی تنکا آگیا، اور بہاؤ میں کہیں سے کہیں پہنچ گیا، اب اگر تنکا یہ خیال کرے کہ دریا کا یہ زور و شور میری دشمنی کی وجہ سے تھا، تو اس سے بڑھکر کیا حماقت ہو سکتی ہے، یہی حال انسان کا ہے، زمانے کے حوادث خود بخود پیش آتے رہتے ہیں، کسی انسان کو فائدہ یا نقصان پہونچانا ان کو پیشِ نظر نہیں ہوتا، اس خیال کو سحابی نے اس طرح ادا کیا ہے، ؎

عالم بخروشش لاالہ الاہوست | غافل بہ گماں کہ دشمن ست او یا دوست
دریا بہ وجودِ خویش موجے دارد | خس پندارد کہ ایں کشاکش با اوست

(۲) عام لوگ کسی کسی وقت تسبیح وغیرہ کے ذریعہ سے خدا کا ذکر کرتے ہیں، لیکن خالی خدا کا نام لینا حقیقی تسبیح نہیں، انسان اگر معرفتِ الٰہی حاصل کرے تو جو کچھ وہ زبان سے بولے گا، سب خدا کی تسبیح ہے، ؎

تسبیح چہ سود مردِ بے عرفاں را | جز آنکہ شناسد مگر آں سلطاں را
ہر چیز کہ گوید آدمی تسبیح است | گر بشناسد بہ واجبے سبحاں را

(۳) انسان میں خدا نے جو بری صفتیں مثلاً غصہ، کینہ، حسد وغیرہ پیدا کی ہیں، دراصل بری نہیں بلکہ یہ چیزیں اس لئے پیدا کی گئی ہیں کہ حفاظتِ خود اختیاری کے کام میں آئیں، انسان میں اگر غصہ اور غضب کا مادہ نہ ہوتا تو وہ دشمن کے حملے سے اپنے آپ کو نہ بچاتا، اور ہلاک ہو جاتا، یا مثلاً اس کا کوئی عزیز یا دوست مارا جاتا تو وہ انتقام کا خواستگار نہ ہوتا، اور برائیوں کی بھی یہی کیفیت ہے کہ وہ درحقیقت کسی ضرر کے روکنے کے لئے پیدا کی گئی ہیں، ؎

ہر نفس بدے نیک شود عرفاں را | گر بشناسی حکیم صاحب شاں را
سگِ اہلِ محلہ را بود دربانے | ہر چند کہ دزد خوش ندارد آں را

(۴) تعدد آلٰہ یعنی کئی خدا ماننا باطل ہے، ؎

ہر چند کہ عالمی ست شیدا او را | جنگ ست بغیر بینی ما او را
یک خواجہ (آقا) ہزار بندہ را می شاید | یک بندہ نکو نیست دو مولا او را

یعنی ایک آقا کے ہزار غلام ہو سکتے ہیں لیکن ایک غلام کے کئی آقا ٹھیک نہیں،

(۵) چونکہ حضرات صوفیہ، وحدتِ وجود کے قائل ہیں، اس لئے وہ جبر و قدر کے مسئلہ میں جبر کا

پہلو لیتے ہیں، یعنی جو کچھ کرتا ہے، خدا ہی کرتا ہے، انسان کو مطلق کسی قسم کا اختیار نہیں، حکما کہتے ہیں، کہ

ارادہ اور خواہش ہمارے اختیار میں ہے، اس لئے نفس کو امارہ کہتے ہیں کہ وہ برائی کا حکم دیتی ہے،

سحابی کہتا ہے کہ ہاں نفس نے ہم کو برائی کا حکم دیا، لیکن نفس کو اس حکم دینے کا حکم کس نے دیا،

ہر قرعہ کہ زد حکیم در بارۂ ما　　کردیم و نہ بود غیر آں چارۂ ما

بے حکمش نیست ہر چہ سر زد از ما　　مامورۂ اوست نفس امارۂ ما

(۶) صوفیہ نے وحدتِ وجود کی تعبیریں، مختلف طور سے کی ہیں، جن میں سے ایک حباب

اور دریا کی تشبیہ ہے،

آج کل یورپ کے عام فلاسفر کہتے ہیں کہ دنیا میں دو چیزیں ہیں، مادہ اور قوت، اور مادہ کبھی

قوت سے خالی نہیں ہو سکتا، اس کے ساتھ یہ بھی نظر آتا ہے کہ عالم کے تمام نظام میں خاص تناسب

اور انتظام پایا جاتا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک اور چیز ہے یعنی عقل جس کو انگریزی میں وزڈم

کہتے ہیں، تمام عالم ایک مادہ ہے، اس مادہ میں ایک عام قوت ہے، اس عام قوت میں ایک عقل کل

ہے، اور یہی خدا ہے، سحابی نے بھی وحدت وجود کی تعبیر اسی کے قریب قریب کی ہے، ؎

اے از تو حقیقت تو بس ناپیدا　　با آں کہ توئی ز ہر چہ پیدا پیدا

توحید طلب، عین ہمہ اشیا شو　　ہمچو یک جان در ہمہ اعضا پیدا

(۷) قرآن مجید میں خدا نے کہا ہے کہ قرآن ہدایت بھی کرتا ہے اور گمراہ بھی یُضِلُّ بِہٖ کَثِیْرًا

وَّیَھْدِیْ بِہٖ کَثِیْرًا سحابی اس کو اس طرح ثابت کرتا ہے، ؎

قرآن ہادی ست گرچہ ہر ملت را　　او سط خواہد ز کثرت و قلت را

ہر چند عسل ہست شفاء للناس　　اما نہ ہمہ مرض نہ ہر علت را

(۸) تغیراتِ عالم سے خدا کی ذات میں کوئی تغیر نہیں پیدا ہوتا، ؎

ہر چند کہ ہست آمد و شد مارا | بر حال خود است ذات آں یکتارا
از خلق ملال نیست نہ دارد خالق | کز موج تعب نمی شود دریا را

(۹) انسان لوگوں کی نسبت بھلائی یا برائی کی رائے قائم کرتا ہے، اور اس بنا پر لوگوں کو بھلا یا برا کہتا ہے، لیکن انسان کسی کے اخلاق و صفات کو اسی وقت اچھی طرح جان سکتا ہے جب خود وہی ہو جائے،

جز عین تو نیست ہر کہ خوانی او را | در از نظر قبول دانی او را
تا کے گوئی کہ ایں بد و آں نیک ست | ہر کس کہ تو نیستی چہ دانی او را

(۱۰) عالم میں جو کچھ نظر آتا ہے یہ حقیقی نہیں، حقیقی وہ چیز ہے جو نظر نہیں آتی، مثلاً ہم کسی جسم کو دیکھتے ہیں تو جو چیز ہم کو نظر آتی ہے، وہ صرف رنگ اور اس کا ظاہری طول و عرض ہے، لیکن یہ چیزیں دراصل جسم کی حقیقت نہیں ہیں، یا مثلاً ہوا کا بگولا جب اٹھتا ہے تو ہم صرف گرد اور خاک کو دیکھتے ہیں جو چکر کھا رہی ہے، لیکن اس کے اندر جو اصلی چیز ہے یعنی ہوا وہ ہمکو نظر نہیں آتی، جس چیز کو ہم آسمان سمجھتے ہیں، یہ بعد نظر ہے، آسمان نہیں، اسی بنا پر حضرات صوفیہ نے دو نام رکھے ہیں **نمود** یعنی جو چیز نظر آتی ہے اور اصلی نہیں ہے **بود** یعنی جو حقیقی ہے اور نظر نہیں آتی، ع

تو آئینۂ وجود مائی اے عدم ما | یعنی مارا مگر تواں دید بہ ما،
ہر چیز کہ پیداست نمود است نہ بود | بُعد است کبود (نیلاپن) ے کہ بینی نہ سما (آسمان)

(۱۱) اچھے سے اچھے کام میں بھی اگر خود غرضی شامل ہو تو اس کی قدر نہیں ہو سکتی، ہر شخص چاہتا ہے کہ لوگ اس کے حق میں دعاے خیر کریں، لیکن فقیر اور سائل لوگوں کو جو دعائیں دیتے ہیں، اس کی قدر نہیں کیجاتی، ع

تاثیر تحیت و تحیت خواں را | از بے غرضی شناس پاکی جاں را
چیزے نہ بود بہ از دعا انساں را | اما ز لب گدا نہ خواہند آں را

(۱۲) دنیا کی قدر و عزت اس وجہ سے ہے کہ لوگوں کا مذاق اور حوصلہ بلند نہیں، اسلئے کم رتبہ چیزوں کو بڑی چیز سمجھتے ہیں، اور اس کی قدر کرتے ہیں، ؎

صاحب نظر عشق کہ عالی گہرست — آرام گہش ز ہر دو عالم بدرست
عز و نیاز اہلِ دنیاست ہمہ، — قدر کہ وجو زکثرت گاو خرست

یعنی دنیا کی عزت دنیاداروں کی وجہ سے ہے، اگر مویشی اور گائے بیل نہ ہوتے تو چارے اور گھاس کی کیا قدر ہوتی،

(۱۳) خدا کے پہچاننے میں عقل بالکل بیکار ہے، ؎

جز وجہ اللہ دلیل وجہ اللہ نیست — ایں دیدہ وری بہ نور مہر و مہ نیست
در ورطۂ عشق، عقل جز ابلہ نیست — غواصاں را شمع، دلیلِ رہ نیست

یعنی غواص جو دریا میں غوطہ لگاتے ہیں، وہ مشعل لے کر نہیں چلتے، اسی طرح عقل معرفت الٰہی کی راہ میں بیکار ہے،

(۱۴) انبیا کی ضرورت کیوں ہے، ؎

حق کز ہمہ چیز جل ربہ خواں شدہ است — از غایت پیدائی، پنہاں شدہ است
او در سخن و زبانِ او نشناسند (یعنی خدا) — حاجت بہ نبوت از پی آں شدہ است

(۱۵) دعا کی عدم ضرورت، ؎

دائم دل وجاں از و در افروختن ست — گر ساختن ست از و و گر سوختن ست
از حق کرم و لطف تمنا کردن — مہر و مہ را روشنی آموختن ست

(۱۶) نیکی اس غرض سے کرنا کہ بہشت ہاتھ آئے گی، یا برائی سے اس لئے بچنا کہ دوزخ سے نجات ملے گی، کم رتبہ لوگوں کا کام ہے، صاحب معرفت، خوف و طمع کی بنا پر کوئی کام نہیں کرتا بلکہ

اس لئے کرتا ہے کہ یہی کرنا چاہئے تھا، اسی لئے ایک بڑے اہل اللہ فرمایا کرتے تھے کہ کاش دوزخ او جنت مٹا دیجاتی کہ جو شخص خدا کی عبادت کرتا محض خلوص سے کرتا، خوف اور طمع کا لگاؤ نہ ہوتا، ؎

این خلق کہ عقل را بہ خود ناخلف است | بے خوف و رجاے نار و جنت تلف است

چون خر کہ براہ راست آرند اورا | خوف چوب است یا امید علف است

یعنی اگر دوزخ اور جنت کا ڈر اور طمع نہ ہوتی، تو عوام بد اخلاق ہو کر تباہ ہو جاتے جس طرح گدھا سیدھے راستے پر جب ہی چلتا ہے، جب ڈنڈے کھانے کا ڈر یا چارہ اور گھاس کی امید ہو۔

(الندوہ نمبر ۸ جلد ۴)

شعبان ۱۳۲۵ھ مطابق ستمبر ۱۹۰۷ء



حقائقِ اشیاء

اور

معشوقِ حقیقی

تصوف کا راستہ عام شاہ راہ سے اس قدر الگ ہے کہ نیا شخص اس عالم میں آتا ہے تو ہر طرف سے اس کے کان میں یہ صدائیں آتی ہیں کہ اس نے آج تک جو کچھ دیکھا تھا، سنا تھا، سمجھا تھا، سب غلط ہے لیکن ایک مدت کا تجربہ علم اور یقین دفعۃً بدل نہیں سکتا، اس لئے انسان کو خواہ مخواہ شبہہ پیدا ہوتا ہے کہ خود یہ عالم وہمیات کا عالم ہے، جہاں بداہت، مشاہدہ، تجربہ کی کچھ قدر نہیں، حضرات صوفیہ بھی اس بات کو جانتے ہیں کہ جو کچھ وہ سمجھانا چاہتے ہیں آسانی سے سمجھ میں آنے کی بات نہیں اسلئے تلقین وہدایت سے پہلے انکو عام طرح پر اس مسئلہ کیطرف لوگوں کو متوجہ کرنا پڑتا ہے کہ حقائقِ اشیاء کیا ہیں، وہ پہلے یہ تلقین کرتے ہیں، کہ ہر چیز کی حقیقت کا پتہ لگاؤ کہ وہ اصل میں کیا ہے، پھر نہایت کثرت سے مثالوں کے ذریعہ سے سمجھاتے ہیں کہ جس چیز کو تم ایک چیز کی حقیقت سمجھتے ہو، یہ اسکی حقیقت نہیں، خواجہ فریدالدین عطار فرماتے ہیں،

اگر اشیا چنیں بودے کہ پیدا ست	سوال مصطفےٰ[۱] کے آمدی راست
نہ با حق، ہمہ دیں گفت آلہی	بمن بنماے اشیا را، کماہی
خداوندا کہ ایں اشیا چگونہ است	کہ درچشم تو اکنوں باز گونہ است

[۱] یعنی رسول اللہ صلعم

یعنی اگر تمام چیزیں درحقیقت ایسی ہی ہیں جیسی ظاہر میں نظر آتی ہیں تو رسول اللہ صلعم یہ کیوں

فرماتے کہ "اے خدا مجھ کو اشیا کو اس طرح دکھا جس طرح وہ واقع میں ہیں" اسحابی کہتا ہے،

هر چیز کہ پیداست نمودست نہ بود
بعدست کبودیئے کہ بینی نہ سما

جو کچھ دکھائی دیتا ہے، یہ نمود ہے حقیقت نہیں، یہ نیلا نیلا جو نظر آتا ہے، آسمان نہیں بلکہ بُعدِ نظر ہے،

مولانا روم نے اس مسئلہ کے سمجھانے کے لئے پہلے محسوسات کو لیا ہے، اور کثرت سے مثالیں دے کر بتایا ہے کہ جو چیز علانیہ محسوس نظر آتی ہے، وہ اصل نہیں، بلکہ اس میں جو چیز اصلی ہے وہ محسوس نہیں،

نیست را بنمود هست آں محتشم (یعنی خدا)
هست را بنمود بر شکلِ عدم

بحر را پوشید و کف کرد آشکار
باد را پوشید و بنمودت غبار

چوں منارہ، خاک پیچاں در ہوا
خاک از خود چوں برآید بر علا

خاک را بینی بہ بالا اے علیل
باد را نہ جز بہ تعریف و دلیل

کف ہمی بینی روانہ ہر طرف
کف بے دریا نہ دارد منصرف

کف بہ حس بینی و دریا از دلیل
فکر پنہاں، آشکارا قال و قیل

نفی را اثبات می پنداشتیم
دیدۂ معدوم بینے داشتیم

ایں عدم را چوں نشاند اندر نظر
چوں نہاں کرد آں حقیقت از بصر

ایں جہانِ نیست بس ہستاں شدہ
واں جہانِ ہست بس پنہاں شدہ

یعنی مثلاً بگولا جب اٹھتا ہے تو ہم کو جو چیز نظر آتی ہے، وہ خاک ہے، لیکن اصل میں جو چیز ہے اور جس چیز نے خاک کو حرکت دی وہ ہوا ہے، خاک علانیہ نظر آتی ہے، لیکن ہوا کو دلیل اور قیاس سے ثابت کرنا پڑتا ہے، ہم جب بات چیت اور بحث و مباحثہ کرتے ہیں، تو گفتگو اور بات چیت ہر شخص بداہتہً محسوس کرتا ہے، لیکن بات کا جو اصلی سبب ہے، یعنی فکر اور تعقل وہ مخفی ہے، غرض جو چیزیں علانیہ نظر آتی ہیں، وہ اصلی چیزیں نہیں اور

جو اصلی چیزیں ہیں وہ محسوس اور بدیہی نہیں،

جو چیز جس قدر حقیقی اور واقعی ہے اسی قدر غیر محسوس اور غیر مشاہد ہے، آج کل کے مذاق کے موافق اس کو یوں سمجھو کہ سب سے یقینی اور قطعی چیز مادہ ہے، لیکن زیادہ غور کرو تو معلوم ہوتا ہے کہ مادہ میں سے جو چیز محسوس اور مشاہد ہے وہ صرف رنگ اور مقدار ہے، باقی کوئی چیز حواس سے محسوس نہیں ہو سکتی، ہم قیاس کرتے ہیں کہ چونکہ رنگ اور طول و عرض خود نہیں قائم ہو سکتے اسلئے کوئی اور چیز ہے جس میں رنگ اور طول و عرض قائم ہے، لیکن جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ جوہر خود کوئی چیز نہیں، بلکہ چند عرضوں کا مجموعہ ہے، وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ مادہ کوئی چیز نہیں چند اعراض جمع ہو گئے ہیں جن کو ہم مادہ کہتے ہیں، غرض کسی چیز کے موجود ہونے کا مدار صرف محسوس اور مشاہد ہونے پر نہیں،

اجمالی طور پر جب یہ ذہن نشین ہو جاتا ہے کہ حقائقِ اشیا میں ہم غلطی کر سکتے ہیں اور کرتے ہیں تو حضرات صوفیہ خاص خاص چیزوں کی نسبت جن سے تصوف کو تعلق ہے تلقین کرتے ہیں، کہ ان کی وہ حقیقت نہیں، جو عام لوگ سمجھتے ہیں، مثلاً تمام عالم اس پر متفق ہے، کہ زندگی کا اصلی مقصد حصولِ لذت ہے، حضرات صوفیہ بھی اسی کے قائل ہیں، لیکن وہ کہتے ہیں کہ پہلے اس کا فیصلہ کرنا چاہئے کہ اصلی لذت کیا ہے؟ شروع سے لو بچہ کھیل کود آلاتِ لہو و لعب، رنگین اور ملمع چیزوں کو پسند کرتا ہے، بڑا ہو کر سمجھتا ہے کہ یہ طفلانہ مذاق تھا، اب خوش لباسی، عیش پرستی، سیر و تفریح پر جان دیتا ہے، جب معلومات اور خیالات میں اور ترقی ہوتی ہے تو سمجھتا ہے کہ یہ جوانی کی ترنگیں تھیں، اب ان کا وقت نہیں، اب وہ زیادہ اونچے کاموں میں مصروف ہوتا ہے، علم اور قابلیت پیدا کرتا ہے، ناموری اور عزت کا جویاں ہوتا ہے، دولت و جاہ، عزت و شہرت، عہدہ و منصب حاصل کرتا ہے، مقتدائے عام بنجاتا ہے، اور یہ گویا کمال زندگی کا آخر درجہ ہے لیکن حقیقت شناسی اس سے بھی آگے بڑھتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی بے حقیقت چیزیں تھیں، اسیطرح

یہ سلسلہ آگے بڑھتا جاتا ہے لیکن بالآخر ایک حد قرار پا جاتی ہے، اور ارباب ظاہر کے نزدیک وہی حاصلِ زندگی ہوتا ہے،

حضرات صوفیہ فرماتے ہیں کہ جس طرح بچپن سے لے کر آج تک تم نے غلطیاں کیں، اب بھی غلطیوں کا سلسلہ بند نہیں ہوا جس طرح ترقی کے مدارج نے پچھلی باتیں بے حقیقت ثابت کیں، اب بھی مدارجِ ترقی باقی ہیں، اور ان کی کوئی انتہا نہیں، ایک درجہ طے ہوگا، دوسرا پیش آئیگا، دوسرا طے ہوگا تیسرا پیش آئے گا وہکذا، لیکن یہ درمیانی منزلیں بھی ذوق اور وجدان سے خالی نہیں اسلئے

ره رواں را خستگے راه نیست   عشق خود راه است وہم خود منزل ست

حسن وجمال ایسی چیز ہے جو تمام عالم کو مرغوب ہے، لیکن لوگ یہ فیصلہ نہیں کرتے کہ جمال اصلی کیا چیز ہے،؟ لوگ جن چیزوں کے حسن کو پسند کرتے ہیں وہ عارضی حسن ہے اصلی نہیں، دیوار اگر آفتاب کے عکس پڑنے سے روشن ہو جائے تو دیوار کو روشن نہیں کہنا چاہئے، بلکہ حقیقت میں آفتاب روشن ہے، اسی طرح جن چیزوں میں عارضی اوصاف ہیں، وہ حقیقت میں صاحبِ اوصاف نہیں مولانا روم کہتے ہیں، ؎

ہمچو آں ابلہ کہ تابِ آفتاب   دید بر دیوار و حیراں شد شتاب

عاشقِ دیوار شد کایں باضیاست   بے خبر کایں عکس خورشید سماست

چوں بہ اصل خویش پیوست آں ضیا   دید دیوار سیہ ماندہ بجا،

او بماندہ دور از مطلوب خویش   سعی ضائع، رنج باطل، پائے ریش

گرچہ آہن سرخ شد او سرخ نیست   پرتو عاریت آتش زنے ست

گر شود پر نور روزن یا سرا   تو مداں روشن مگر خورشید را

ور در و دیوار گوید روشنم   پرتو غیرے ندارم ایں منم

پس بگوید آفتاب اے نارشید — چونکہ من غائب شوم، آید پدید

سبزہا گویند ما سبز از خودیم — شاد و خندانیم و بس زیبا خدیم

فصلِ تابستاں بگوید اے امم — خویش را بینید چوں من بگذرم

تن ہمی نازد بہ خوبی و جمال — روح پنہاں کردہ فرّ و پر و بال

گویدش اے مزبلہ تو کیستی — یک دو روز از پرتوِ من زیستی،

غنج و نازت می نہ گنجد در جہاں — باش کہ تا من شوم از تو نہاں

پرتو روح ست نطق و چشم و گوش — پرتو آتش بود در آب جوش

اسی غلطی کا نتیجہ ہے کہ لوگ حسن کے معنی، رنگ روپ، چمک دمک، تناسبِ اعضا، اعتدالِ جسم، نازک ادائی، شوخی وغیرہ وغیرہ سمجھتے ہیں، اور ان کے ذہن میں آ نہیں سکتا کہ جس چیز میں یہ کچھ نہ ہو وہ بھی خوبصورت ہو سکتی ہے، حالانکہ تمام عالم میں جو حسن ہے، یہاں تک کہ آفتاب کی چمک، قوسِ قزح کی رنگینی، آسمان کی نیلگونی، سبزہ کا روپ، بچپن کا نمو، شباب کی تازگی، بڑھاپے کا نور، سب پر حسنِ حقیقی کا ایک ذرا سا پرتو پڑ گیا ہے،

آں شعاعے بود بر دیوارشاں — جانبِ خورشید وا رفت آں نشاں

بر ہر آں چیزے کہ افتد آں شعاع — تو بر آں ہم عاشق آئی اے شجاع

عشقِ تو بر ہر چہ آں موجود بود — آں ز وصفِ حق ز راندود بود

چوں زری با اصل رفت و مس بماند — از زری خویشتن مفلس بماند،

طبع سیر آمد طلاقِ او بخواند — پشت بر وے کرد و دست از وی فشاند

از زر اندود صفاتش پا بکش — از جہالت قلب را کم گوے خوش

کاں خوشی در قلب ہا عاریتی ست — زیرِ زینت مایۂ بے زینتی ست

زر زروئے قلب در کاں می رود	سوئے آں کاں تو بر دکاں میرود
نور از دیوار تا خور مے رود	تو بداں خور رو کہ در خور می رود
زاں سپس بستاں تو آب از آسماں	چوں ندیدی تو وفا در ناودان

غرض تمام اشیاء میں جو اوصاف ہیں عارضی ہیں، اصل کوئی اور چیز ہے، جہاں سے ان اوصاف کا فیضان ہوتا ہے، یا جو ان اوصاف کے ساتھ حقیقۃً متصف ہے، جب یہ مقدمات اور یہ سلسلہ ذہن نشین ہو جاتا ہے تو حضرات صوفیہ کی اصلی تلقین شروع ہوتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ تم جن چیزوں کو اپنا مقصد، اپنا مطلوب، اپنا حاصلِ زندگی قرار دیتے ہو، غور سے دیکھو وہ تمہارا حقیقی مقصدِ زندگی ہونے کے قابل ہیں یا نہیں، جس چیز کو تم نے حسین سمجھا تھا وہ خود حسین نہ تھی، بلکہ حسن حقیقی کا اس پر پرتو پڑ گیا تھا، جو بہت جلد جاتا رہا، اس لئے تمہارا منتہائے خیال اور منتہائے خواہش **حسن حقیقی، جمالِ حقیقی، اور معشوق حقیقی** ہونا چاہئے اور یہی تصوف کی جان اور اس کا دین و ایمان ہے،

ابر را تابے اگر ہست از مہ است	ہر کہ مہ خواند ابر را او گمرہ است
نور مہ بر ابر چوں منزل شدہ است	روئے تاریکش ز مہ مبدل شدہ است
گرچہ ہم رنگ مہ است و دولت ست	اندر ابر آں نور مہ عاریت ست
دایہ عاریت بود روزے دو چار	مادرا! مارا تو گیر اندر کنار،
من نخواہم دایہ، مادر خوش ترست	موسیم من، دایہ من مادر ست،
من نخواہم لطف حق از واسطہ	**کہ ہلاکِ خلق شد ایں رابطہ**

(الندوہ ج ۷ نمبر ۷)

جولائی سنہ ۱۹۱۰ء مطابق رجب سنہ ۱۳۲۸ھ

ندوۃ العلماء

کا

اجلاس سالانہ اور علمی نمائش گاہ

اسلام کا یہ ایک خاصہ لازمی تھا، کہ جس سرزمین پر قدم رکھتا تھا، وہاں کا ذرہ ذرہ علم کی روشنی سے چمک اٹھتا تھا، ہندوستان میں چھ سو برس تک اسلامی حکومت سایہ گستر رہی، اسلئے ضرور تھا، کہ یہاں بھی ہر جگہ اس کے آثار پائے جاتے، لیکن سو سوا سو برس کے ملکی انقلابات نے قدیم یادگاروں کو اس طرح برباد کر دیا کہ ع کبھی گویا یہ چیز تھی ہی نہیں،

لیکن زیادہ چھان بین و تفحص و تلاش سے ثابت ہوتا ہے، کہ اب بھی اس ویرانہ میں سینکڑوں ہزاروں بیش بہا خزانے دبے پڑے ہیں، جن کی کسی کو خبر نہیں، یا ہے تو قدردانی کی نگاہ سے نہیں دیکھے جاتے، یا اس درجہ کی قدردانی ہے، جو بخالت اور تنگدلی کی حد سے بھی گذر گئی ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان چیزوں پر گم شدگی کا پردہ پڑ گیا ہے، اسی خیال کی بنا پر **ندوۃ العلماء** کے سالانہ اجلاس میں **علمی نمائش گاہ** کا صیغہ قائم ہوا، اور نہایت قلت فرصت کے ساتھ جو کچھ ممکن تھا کیا گیا،

اس تجویز کی آیندہ کامیابی کی پیشین گوئی اس سے کیجا سکتی ہے، کہ اگرچہ نمایش کے اشتہار واعلان کے لئے بہت کم زمانہ ہاتھ آیا، یہاں تک کہ بعض مشہور اخبارات نے اس کا اعلان

اس وقت شائع کیا، جب کہ نمائش کا اجلاس ہو رہا تھا، اور بعض حسد پیشہ اخبارات نے سرے سے اشتہار ہی شائع نہیں کیا، دور دراز سے جو چیزیں آسکتی تھیں، وہ قلت وقت کی وجہ سے نہ آسکیں، ملک کے بڑے حصہ کو خبر تک نہ ہونے پائی، تاہم اس قدر سامان مہیا ہو گیا، کہ لٹریچر اور تاریخی تحقیقات کے لئے اچھا خاصہ سرمایہ ہاتھ آگیا،

ندوہ کے پہلے اجلاس مورخہ ۱۴ اپریل ۱۹۰۶ء مقام بنارس میں یہ تمام علمی سرمایہ، ٹون ہال میں ایک خاص ترتیب سے سجایا گیا، شہر کے اکثر انگریزی حکام بڑے شوق سے شریک ہوئے خصوصاً صاحب کمشنر ایک ایک چیز کو نہایت شوق اور تفحص کی نگاہ سے دیکھتے تھے، اور اس کے متعلق تاریخی حالات و واقعات پوچھتے جاتے تھے، علماء و فضلاء جو دور دراز مقامات سے آئے تھے، ان کو اگرچہ فرامین وغیرہ سے چنداں دلچسپی نہ تھی لیکن فن حدیث کی جو نادر کتابیں مہیا کی گئی تھیں، اور جن میں سے متعدد کتابیں صحیح بخاری سے پیشتر زمانہ کی تصنیف تھیں، ان کو خواہ مخواہ اپنی طرف مائل کرتی تھیں، اس تمام نادر سرمایہ کی تقسیم حسب ذیل تھی،

فرامین و توقیعات شاہی،

نادر الوجود کتابیں،

نہایت قدیم زمانہ کی لکھی ہوئی کتابیں،

مشہور خطاطوں کے خط کے نمونے،

مصنفین کے ہاتھ کے مسودات،

سلاطین اور امرا کے ہاتھ کی تحریریں،

فن بلاغت کا پورا سلسلہ،

فرامین و توقیعات | فرامین اور احکام کثرت سے مہیا کئے گئے تھے، بعض فرامین جو ہندی زبان

میں تھے تیرہ تیرہ سو برس کے تھے، اسلامی زمانہ کے فرامین تغلق سے لے کر، احمد شاہ پسر محمد شاہ کے زمانہ تک کے تھے، ان فرامین کے دیکھنے سے اسلامی سلطنتوں کی تہذیب و تمدن کا اندازہ ہو سکتا تھا، ان کا کاغذ، سیاہی، شانِ خط، حسنِ تحریر دیکھنے کے قابل تھی،

چھ چھ سو برس گذر چکے ہیں، لیکن کاغذ اپنی حالت پر قائم ہے، سیاہی کا یہ حال ہے، کہ گویا لکھنے والا ابھی لکھ کر اٹھا ہے، خط کی شان میں عہد بعہد ترقی ہوتی گئی ہے تعجب یہ ہے کہ شاہجہاں کا عہد جو تہذیب و تکلف کا نصف النہار ہے، شانِ خط اور نفاست میں عالمگیری دور سے بہت پیچھے ہے، خود عالمگیری دور کا ہر قدم آگے ہے، پہلے فرمانوں کے طغرے سیاہی سے لکھے جاتے تھے، خود عالمگیر کے اخیر دور میں طلائی ہو گئے،

ان ظاہری باتوں کو چھوڑ کر بہت سے تاریخی اہم نتائج حاصل ہوتے ہیں، جن کی تفصیل حسب ذیل ہے،

(۱) ان فرامین سے مسلمانوں کے تعصب اور بے تعصبی کے مسئلہ پر بہت کچھ روشنی پڑتی ہے، فرامین اکثر مدد معاش یا کارہائے خیر کے متعلق ہوتے تھے، لیکن اس میں ہندو اور مسلمان برابر کے شریک نظر آتے ہیں، بنارس میں جنگم گسائیں کا ایک خاندان ہے جو مدت دراز سے اب تک قائم ہے، اس کے نام کے فرامین تغلق کے عہد سے لے کر شاہجہاں کے عہد تک، نمائش میں پیش کئے گئے تھے، ان فرامین میں جنگم کو بڑی بڑی جاگیریں عطا کی گئی ہیں.

ایک عجیب بات یہ ہے کہ ہمایوں اور شاہجہاں وغیرہ کے فرمان میں ہندوؤں کو کسی خاص لقب سے یاد نہیں کیا ہے، لیکن اکبر کے فرمان میں ہندوؤں کو مطیع الاسلام کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، یہ مسلّم ہے کہ اکبر ہندوؤں کی نہایت خاطر داری کرتا تھا، اس سے نتیجہ نکلتا ہے، کہ غالباً ہندو مطیع الاسلام کے لقب سے فخر کرتے تھے، اور اسی بنا پر اکبر نے ان کو اسی لفظ سے تعبیر کیا ہے، اکبر کے فرمان میں یہ بھی لکھا

ہے، کہ راجہ ٹوڈرمل کی سفارش سے یہ فرمان عطا ہوا، غالباً یہ لقب ٹوڈرمل، اور دیگر ہندو امرار کی سفارش سے قرار پایا ہوگا،

عالمگیر کے زمانے میں کسی مسلمان نے جنگم کے مکانات پر زبردستی قبضہ کر لیا تھا، جنگم نے عدالت میں استغاثہ کیا، قاضی نے جنگم کے حق میں فیصلہ کیا، پھر اسد خاں جو عالمگیر کے مشہور امرا میں ہے، اس کے دربار تک مقدمہ پہنچا، اسد خاں نے بھی جنگم کو ڈگری دی، یہ دونوں اصلی فیصلے آج جنگم کے خاندان میں موجود ہیں، اور نمایش میں پیش کئے گئے تھے، ان فیصلوں میں جنگم کے ساتھ جس ہمدردی کا اظہار کیا گیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عالمگیر کے زمانہ میں ہندوؤں کے ساتھ کیا برتاؤ تھا، اسد خاں کے فیصلہ میں عمال کو تاکید ہے کہ آیندہ مستغیث کو کبھی اس قسم کی شکایت کا موقع نہ دیا جائے،

(۲) ان فرامین سے اسلامی سلطنتوں کی عام فیاضی اور علمی قدردانی کا اندازہ ہوتا ہے، فرمانوں سے ظاہر ہوتا ہے، کہ ہندوستان میں اس سرے سے اس سرے تک واقعہ نگار اور پرچہ نویس مقرر تھے، جن کا ایک فرض یہ بھی تھا کہ ملک میں جہاں کوئی شخص کسی علم وفن کی خدمت میں مصروف ہوتا تھا، فوراً پرچہ نویس بادشاہ وقت کو اطلاع دیتا تھا، اور وہاں سے جاگیر میں کوئی گاؤں، یا کوئی زمین عطا ہوتی تھی، تاکہ وہ شخص باطمینان خاطر معاش سے بے فکر ہو کر اپنے کام میں مشغول ہو، یہ انتظام بنگال سے لے کر کشمیر تک پھیلا ہوا تھا، اور اس قسم کی معافیات اور جاگیر کی تعداد لاکھوں تک پہونچ گئی تھی، جہانگیر نے ایک ضمنی موقع پر تزک میں ایک سال کی عطیات کا ذکر کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ صرف ایک سال میں تقریباً ایک لاکھ بیگھہ زمین اس قسم کے مصارفِ خیر میں عطا کی گئی،

اس موقع پر یہ بات اظہار کے قابل ہے، کہ اس قسم کی فیاضی میں عالمگیر سب سے بڑھا ہوا ہے، جو فرامین نمایش میں فراہم ہوئے تھے، ان میں دو ثلث سے زائد عالمگیر کے عہد کے تھے،

حالانکہ عالمگیری فرامین کے ساتھ کچھ اعتنا نہیں کی گئی تھی،

فرامین کے دیکھنے سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے، کہ جن لوگوں کو فرامین عطا ہوتے تھے، وہ چنداں وجاہت اور سعی و سفارش کے وسائل نہیں رکھتے تھے، باوجود اس کے ہزاروں کوس کے فاصلہ سے دربار شاہی تک ان کی خبر پہنچتی تھی، اور ان کی دست گیری کیجاتی تھی،

(۳) فرامین کی پشت پر جو عبارتیں درج ہیں، ان سے ظاہر ہوتا ہے، کہ سرکاری دفاتر نہایت باقاعدہ منضبط اور وسیع تھے، ہر کاغذ مختلف رجسٹروں پر درج ہوتا تھا، اور ہر داخلہ کی تاریخ بمطابقت سنہ قمری و شمسی درج کیجاتی تھی، فرامین پر تمام امرائے شاہی جن کا تعلق اس محکمہ سے ہوتا تھا، ان کے دستخط ثبت ہوتے تھے، ایک فرمان کے حاشیہ پر جو عبارتیں ثبت ہیں، ان کی نقل حسب ذیل ہے، جس سے ظاہر ہوگا، کہ فرامین کا محکمہ کتنے دفتروں اور رجسٹروں پر مشتمل تھا،

بہ تاریخ ۲ر شہر جمادی الاول سنہ ۴۳ نقل بدفتر **توجیہ مفصلی** رسید، محمد صادق بہ تاریخ ۲ر شہر جمادی الاولی سنہ ۴۳ جلوس والا موافق سنہ ۱۱۱۱ ہجری نقل **بدفتر امیہ شد**، داخل روزنامچہ واقعہ غرہ محرم الحرام سنہ ۴۳ جلوس والا، تاریخ ۲۰ر شہر ربیع الآخر سنہ الیہ داخل **انتخاب** شد"

بہ تاریخ بست و ہشتم شہر ربیع الثانی سنہ ۴۳ جلوس معلی نقل بدفتر دیوان الصدرات شد داخل اوارجہ نمودہ شد:

بمعرفت صادق، (عہدہ دار کا نام)

بموجب یادداشت واقعہ فرمان والاشان نوشتہ شد،

بتاریخ ۲۲ر ربیع الثانی سنہ ۴۳ جلوس والا موافق سنہ ۱۱۱۱ھ مطابق امرداد ماہ الہی نقل بدفتر صاحب توجیہ شد،

بتاریخ بست و پنجم شہر ربیع الآخر سنہ ۴۳ جلوس والا نقل بدفتر استیفائے ابواب حال رسیدہ،

(۴) آج اکثر لوگ اس بات کے شاکی ہیں، کہ انگریزی گورنمنٹ میں ٹکس بہت کثرت سے ہیں،

تیموریوں کے زمانہ میں ٹکسوں کی یہ بھرمار نہ تھی لیکن فرامین سے ظاہر ہوتا ہے، کہ ٹکسوں کی تعداد اس زمانہ میں بھی کم نہ تھی، چنانچہ ان کے اقسام حسب ذیل تھے، قلعنہ، پیشکش، جریبانہ، ضابطانہ، محصلانہ، مہرانہ، داروغگانہ، بیگار، شکار، دہ نیمی، مقدمی، صدودئی، قانون گوئی،

جن لوگوں کو مدد معاش کے طور پر کوئی زمین عطا ہوتی تھی، وہ ان ٹکسوں سے معاف تھے، اور فرامین میں اس معافی کی تصریح کیجاتی تھی،

نقل فرامین، اگرچہ متعدد فرامین کی عکسی تصویریں لے لی گئی ہیں، جو وفرزندوہ سے درخواست کرنے پر مل سکتی ہیں، لیکن عام آگہی کے لئے اس موقع پر بعض فرامین نقل کر دیئے جاتے ہیں، عالمگیر کے فرمان کا چربہ اُتارا گیا ہے، باقی کی عبارتیں نقل کر دی گئی ہیں،

فرمان محمد ہمایوں شاہ غازی،

حکام و دیوانیاں وعہدہ داران وکارکنان [1]... بنارس بدانند کہ دریں ولا بذروہ عرض رسید کہ سی صد بیگہ زمین.... موضع مذکور بموجب احکام حکام ماضی.. من ملک ارجن جنگم بنابرآں فرمان واجب الاذعان صادر شد کہ آراضی مذکور بہماں.... باید کہ حسب الفرمان عمل نمودہ ہیچ آفریدہ پیرامون آں نگردند، و تعرض نرسانند.... واصلاً وقطعاً مزاحم باں زمین نہ شوند.... بتقدیم رسانند... تحریر......،

نشان مہر

اللہ اکبر فرمان اکبر بادشاہ

فرمان عالیشان......

چوں سابقاً حسب فرمان عالیشان موازی چارصد و ہشتاد بیگہ زمین از پرگنہ....

---

[1] جو الفاظ نہیں پڑھے گئے وہاں نقطے دیدیئے گئے ہیں،

بنارس درو جہ مدد معاش مطیع الاسلام ملک رحمن و جنگم مقرر بود، دریں ولا بہ عرض اشرف اقدس رسید حکم جہانمطاع صادر شد کہ من ابتداے خریف سحی بیل (ایک ترکی مہینہ کا نام ہے) از جملہ اراضی مذکور موازی ...... بطناب بانس از ہماں محل سابق حسب الصلاح عمدۃ الملک رکن السلطنۃ راجہ ٹوڈرمل درو جہ مدد معاش مشارالیہما مقرر باشد کہ حاصلات آنرا سال بسال متصرف شدہ بدعاگوے دوام دولت اشتغال نماید، می باید کہ حکام وکروریان و جاگیرداران حال و استقبال پرگنہ مذکورہ زمین ... از محل قدیم پیمودہ وچک بستہ بتصرف او گذارند، و بہ علت مال وجہات وسائر... چوں قلغہ و پیشکش ودہ نیم ودہرانہ ومحصلانہ وجریبانہ وتکرار زراعت وکل تکالیف دیوانی......

اس فرمان سے ظاہر ہوتا ہے، کہ ہمایوں کے زمانہ میں جس قدر جاگیر مقرر تھی، اکبر نے اپنے زمانہ میں اس پر اضافہ کردیا،

نقل فرمان عالمگیر

باسمہ سبحانہ وتعالیٰ شانہ

دریں وقت میمنت عنوان فرمان والاشان واجب الاذعان صادر شد کہ دو صد پانزدہ بگیہ زمین افتادہ لائق زراعت خارج جمع از پرگنہ حویلی سرکار الہ آباد مضاف بصوبہ الہ آباد درو جہ مدد معاش مسماۃ نور النساء وغیرہا حسب الضمن مقرر باشد کہ حاصل آنرا صرف معیشت نمودہ بدعاء بقاء دولت ابدطراز مواظبت نمایند باید کہ حکام و عمال و جاگیرداران وکروریان حال و استقبال زمین مزبور را پیمودہ وچک بستہ بتصرف آنہا بازگذارند، و اصلاً و مطلقاً تغیر و تبدیل بداں راہ ندہند و بعلت مال وجہات و اخراجات مثل قلغہ و

پیشکش وجہ بیابانہ وطالبانہ ومحصلانہ وجہرانہ وداروغگانہ وپیکاروشکارومقدمے وقانونگوئی

وضبط رسالہ بعد تشخیص چک وتکرار زراعت وکل مطالبات سلطانی وتکالیف دیوانی

مزاحم نشوند واندریں باب ہر سال سند مجدد بطلبند واگر در محل دیگر چیزی داشتہ شد آنرا

اعتبار نکند یازدہم شہر ربیع الاول چہل وسویم از جلوس معلی نوشتہ شد"

اخیر میں ہم کو ان بزرگوں کا شکریہ ادا کرنا چاہئے، جنھوں نے اپنی عنایت سے یہ فرامین نمائش میں

رکھنے کے لئے بھیجے، بالخصوص جناب قاضی شوکت حسن صاحب مرادآبادی ومولوی عبدالحئی صاحب

رائے بریلوی، و اڈیٹر صاحب نیر اعظم بہت زیادہ شکریہ کے مستحق ہیں،

نادر الوجود کتابیں، اس قسم کی کتابوں کے فراہم کرنے کا اصلی مقصد یہ ہے، کہ ملک میں جس قدر نادر

کتابیں ہیں، ان کا پتہ لگ جائے، اور ان کی ایک مرتب فہرست طیار ہو جائے، تاکہ وقتاً فوقتاً انکے

چھپنے اور شائع کرنے کی کوشش کیجائے یا کم از کم یہ معلوم رہے کہ فلاں کتاب فلاں مقام پر موجود ہے تاکہ

عند الضرورت ان سے کسی طریقہ پر فائدہ اٹھایا جائے، ملک میں جو بڑے بڑے کتب خانے مثلاً ریاست

رام پور، حیدرآباد، پٹنہ موجود ہیں، ان کے علاوہ سینکڑوں پرائیویٹ کتبخانے ہیں جن سے اگرچہ ملک

کو واقفیت نہیں، لیکن نہایت نادر ذخیرے ان میں موجود ہیں، یہانتک کہ معمولی اشخاص کے پاس

ایسی کتابیں نکل آتی ہیں، جن کا دوسرا نسخہ کہیں نہیں مل سکتا،

اس بناپر نمائش میں بقدر امکان اس قسم کی کتابیں بقدر معتد بہ فراہم کی گئیں،

فن حدیث کی نہایت نایاب کتابیں مولوی شمس الحق صاحب ڈیانوی نے عنایت کی تھیں،

جن میں سے متعدد کتابیں ایسی تھیں، جو امام بخاری سے پیشتر زمانہ کی تصنیف تھیں،

ابن رشد کے تصنیفات اور تراجم اس قدر نایاب ہیں کہ یورپ کو بھی ہاتھ نہیں آتے، لیکن

اس نمائش میں منطق کے وہ آٹھوں حصے موجود تھے، جو ابن رشد نے ارسطو کی کتاب سے مرتب کئے

تھے، اس قسم کی اور بہت سی نایاب کتابیں تھیں جنمیں بعض کے نام حسب ذیل ہیں،

مسند عبد بن حمید الکسی المتوفی ۲۴۹ھ، مسند ابو عوانہ المتوفی ۳۰۶ھ، کشف الاستار عن زوائد، مسند البزاز للامام الہیثمی، مصنف بن ابی شیبہ، قانون مسعودی للبیرونی، ترجمہ اپنیشد از دارا شکوہ، ترجمہ جوگ بشت از فیضی، مدینۃ العلوم ارنیقی، معرفۃ الآثار والسنن للبیہقی، معالم السنن للخطابی، شرح سنن ابی داؤد لابن القیم، شرح جامع الصغیر للقاضی خاں، خصائص لابن جنی، شرح عیون الحکمۃ للامام الرازیؒ رسائل فارابی، رسائل افلاطون، شرح مجسطی، تاریخ الاسلام للذہبی، (اس کا صرف ایک ٹکڑا تھا)

ان کتابوں کے دیکھنے سے بعض ایسی باتیں معلوم ہوتی ہیں جن کو تاریخی اور علمی تحقیقات کے سلسلہ میں انکشاف (ڈسکوری) کے لفظ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، مثلاً قانون مسعودی میں بیرونی نے لکھا ہے کہ ہمارے زمانہ میں ایک بڑا ہیئت داں زمین کی حرکت کا قائل ہے کتاب کی اصلی عبارت یہ ہے،

وما انا فشاھدت احد من مال	اس عبارت کا حاصل مطلب حسب ذیل
الی نصرۃ ھذا الرای من المتنورین	ہے "میں نے ایک شخص کو جو علم ہیئت میں
فی علم الھیئۃ لم یلتزم نزول الثقل	کمال رکھتا ہے اس رائے کی طرف مائل دیکھا وہ
الی الارض علی القطر عمودا علی	کہتا ہے کہ جب کوئی چیز بلندی سے گرتی ہے تو عمودی
وجھھا بل منحرفا علی زوایا مختلفۃ	خط پر نہیں گرتی، بلکہ منحرف ہو کر مختلف زاویے
لا تنضبط فیہ ولا تحفظ غیر المسامتۃ	پیدا کرتی ہوئی گرتی ہے، اس شخص کی رائے ہے کہ
لان الرجل رای للثقل عن الارض	زمین کا جب کوئی ٹکڑا زمین سے جدا ہو کر گرتا ہے
حرکتین احدھما دوریۃ کما	تو اس میں دو طرح کی حرکتیں پیدا ہوتی ہیں ایک
فی طبیعۃ الجزء من تقنین الکل	دوری حرکت ہوتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ زمین
فی خواصہ والاخری مستقیمۃ	دوری حرکت کرتی ہے اور جز ہمیشہ کل کا

لا یجذبه الی معدنه فالثقیل اذا انفصل عن الارض تحرکت با و [لسهما] حرکة یوجب فی الهواء الدوم المسامتة الواجبة واما الثا [نیة] المستقیمة فیوجب لو تجردت وقو [عه] عن غرب المسامتة ابداً لکن هو تیه مرکب منهما فلذا [لک] لا ینحرف عن المسامتة و ا [لخط] اللذی ینزل علیه لیس بعمود علی الارض بالحقیقة بل مائل نحو المشرق الخ،

تابع ہوتا ہے، دوسری مستقیم ہوتی ہے، کیونکہ ہر چیز اپنے مرکز کی طرف سیدھی جاتی ہے، اس بنا پر جب کوئی چیز زمین سے جدا ہوکر گرتی ہے، تو اسمیں دونوں طرح کی حرکتیں پیدا ہوتی ہیں، پہلی حرکت مسامتت چاہتی ہے، اور دوسری استقامت، اور اگر صرف یہی مستقیم حرکت ہوتی تو وہ چیز مسامتت سے غرب کی جانب گرتی لیکن چونکہ دونوں حرکتیں ایک ساتھ ہیں، اس لئے مسامتت سے انحراف نہیں ہوتا لیکن عمودی خط پر وہ چیز نہیں گرتی، بلکہ مشرق کی طرف ہٹ کر گرتی ہے،

اس تقریر میں اگرچہ بعض زائد اور لغو باتیں شامل ہوگئی ہیں لیکن یہ مسئلہ مصرحًا موجود ہے، کہ زمین دوری حرکت کرتی ہے،

زمین کی حرکت پر آج جو دلیلیں پیش کیجاتی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ جب کسی بلند مقام سے کوئی ڈھیلا یا پتھر گرتا ہے، تو سیدھا نہیں گرتا، بلکہ ہمیشہ مشرق کیجانب منحرف ہوکر گرتا ہے، یہ دلیل اس استدلال سے ملتی جلتی ہے جو عبارت مذکورۂ بالا میں پیش کیا گیا ہے،

یہ امر بالکل معلوم نہ تھا، کہ مسلمانوں نے فن جنگ پر کوئی سائنٹفک کتاب لکھی تھی، جسمیں اصول ہندسی کے مطابق فوجوں کی صف آرائی اور طریق جنگ کے قواعد اور اصول منضبط کئے ہوں، لیکن یورپ نے اس قسم کی ایک کتاب کا پتہ لگایا، جو جرمن ترجمہ کے ساتھ چھپ کر شائع ہو چکی ہے،

اور اس نمائش میں پیش کی گئی ہے، افسوس ہے کہ اس کتاب کا صرف ساتواں ٹکڑا ہاتھ آیا ہے تاہم جو حصہ موجود ہے، اس میں ہندسی اصول کے مطابق فوجوں کی صف آرائی کے متعدد طریقے لکھے ہیں اور ان کے نقشے دیئے ہیں، اور بتایا ہے کہ اس طریقہ سے جنگ کرنے سے آٹھ دس ہزار فوج ایک لاکھ پر غلبہ پاسکتی ہے،

سنسکرت کی کتابوں کے جو ترجمے فارسی میں ہوئے تھے، ان میں سے متعدد کتابیں تھیں، اوپنشد جو ہندوؤں کی کتاب آسمانی ہے، اس کا ترجمہ دارا شکوہ کا کیا ہوا موجود تھا، خاتمہ میں یہ عبارت درج تھی،

"ایں ترجمہ اپنکھا ی ہر چہار بید کہ موسوم بہ سرّ اکبر ست وتمام نور الانوار...

... محمد دارا شکوہ در مدت شش ماہ آخر دو شنبہ بست وششم ماہ رمضان سنہ ہجری یک ہزار وشصت ۱۰۶۷ھ وہفت در شہر دہلی در منزل نگبود باتمام رسانید"

اس کتاب کے دیباچہ سے ایک بحث طلب مسئلہ حل ہو جاتا ہے،

عالمگیر نے دارا شکوہ کے مقابلہ کا جب قصد کیا تو اس کا یہ سبب ظاہر کیا، کہ دارا شکوہ بدعقیدہ اور بد دین ہے، اس لئے اگر وہ ہندوستان کا فرماں روا ہوا تو ملک میں بد دینی پھیل جائیگی، عام مورخوں کا خیال ہے، کہ یہ محض ایک فریب تھا، نہ دارا شکوہ بے دین تھا، اور نہ عالمگیر کی مخالفت کا یہ سبب تھا،

دلوں کا حال خدا کو معلوم لیکن اس کتاب کے دیباچہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ دارا شکوہ بالکل ہندو بن گیا تھا، اور کچھ شبہہ نہیں کہ اگر وہ تخت شاہی پر متمکن ہوتا تو اسلامی شعار اور خصوصیات بالکل مٹ جاتے. عام تاریخوں میں لکھا ہے، کہ عالمگیر نے اپنے زمانۂ حکومت میں حکم دیدیا تھا، کہ ہندوؤں کے وہ مدارس بند کر دیئے جائیں جن میں وہ مسلمانوں کو تعلیم دیتے ہیں، مورخین نے اس

اجمال کی گرہ نہیں کھولی، لیکن دارا شکوہ کے حالات سے قیاس ہوتا ہے، کہ اس زمانہ میں ہندوؤں کو یہ جرأت ہو گئی تھی، کہ وہ غریب مسلمان بچوں کو اپنے پاٹ شالوں میں دنیوی اور مذہبی تعلیم دیتے تھے، اور اس کا جو اثر پڑ سکتا ہے، وہ محتاجِ بیان نہیں،

بہر حال دارا شکوہ نے اس کتاب میں بسم اللہ کے بجائے گنیش جی کی تصویر دی ہے، اور دیباچہ میں لکھا ہے کہ اصل قرآن مجید یہی کتاب ہے، چنانچہ ہم اصلی عبارت اس موقع پر نقل کرتے ہیں، (نقل کفر، کفر نہ باشد)

"چوں دریں ایام بلدۂ بنارس کہ دار العلوم ایں قوم است تعلق باین جوی داشت .... اپنکت ہا کہ یعنی اسرار پوشیدنی باشد و منتہاے مطلب جمیع اولیا افتاد است در سنہ ہزار و شصت و ہفت ہجری بے غرضانہ ترجمہ نمودہ و ہر مشکلے و ہر سخن بلندی توحید کہ می خواست طالب آں بود و نمی یافت ازیں خلاصہ کتاب قدیم کہ بے شک و شبہہ اولین کتب سماوی و سرچشمۂ بحر توحید ست و قدیم ست کہ آیت قرآن مجید بلکہ تفسیر اوست، و صریح ظاہر می شود کہ ایں آیت بعینہ درحق ایں کتاب سماوی و سرچشمۂ بحر توحید ست و قدیم کہ اِنَّهٗ لَقُرْاٰنٌ کَرِیْمٌ فِیْ کِتٰبٍ مَّکْنُوْنٍ لَّا یَمَسُّهٗۤ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ تَنْزِیْلٌ مِّنْ رَّبِّ الْعٰلَمِیْنَ، یعنی قرآن کریم در کتاب است کہ آں کتاب پنہان است و ادرا درک نمی کند مگر دلے کہ مطہر باشد و نازل شدہ از پروردگار عالم مشخص و معلوم می شود کہ ایں آیت درحق زبور و توراۃ و انجیل نیست، چوں اپنکھت کہ سر پوشیدنی است اصل ایں کتاب است و آیتہاے قرآن مجید بعینہ دراں یافتہ می شود، پس تحقیق کہ کتاب مکنون ایں کتاب قدیم[1] باشد"

---

[1] جو نسخہ قدیم ہاتھ آیا، بہت غلط لکھا ہوا ہے، اسلئے بعض بعض جگہ الفاظ نامربوط معلوم ہوتے ہیں،

مشہور خطاطوں کے خط کے نمونے

اس سلسلہ میں سب سے نادر چیز یاقوت مستعصمی کا لکھا ہوا قرآن مجید تھا جس کو تقریباً ساڑھے چھ سو برس ہوئے یاقوت خلیفہ مستعصم باللہ عباسی کے دربار کا مشہور خوشنویس تھا جس کا نظیر آج تک پیدا نہیں ہوا، یہ قرآن لکھنؤ کے ایک کتب فروش کے پاس ہے، میں نے اس کو جا کر دیکھا، اور زور قلم پر حیرت زدہ رہ گیا، لیکن افسوس ہے کہ وہ نمایش میں نہ لایا جاسکا، کتب فروش اس کو اپنے پاس سے جدا کرنا گوارا نہیں کرتا، اور جو ہدیہ طلب کرتا ہے، یعنی ہزار روپیہ، گو اس نسخہ کی حیثیت سے کچھ بھی نہیں، لیکن افسوس ہے، کہ ندوہ کے خزانے کی اتنی بھی حیثیت نہیں،

نستعلیق نویسوں میں سلطان علی مشہدی، حافظ نور اللہ اور بھی بڑے مشہور خطاط گذرے ہیں، ابو الفضل نے آئین اکبری میں ان کا تذکرہ کیا ہے، شاہجہاں کے عہد کا مشہور خوشنویس آغا عبد الرشید دیلمی تھا، جو متقدمین سے بھی گوے سبقت لے گیا تھا، ان سب کے ہاتھ کے قطعات مہیا کئے گئے تھے، ان میں سے آغا عبد الرشید کے قطعہ کا فوٹو بھی لیا گیا، جو دفتر ندوۃ العلماء سے مل سکتا ہے،

خط نسخ کے ہر قسم کے نمونے جمع کئے گئے تھے، جن سے عہد بعہد کی تبدیلیاں اور ترقیاں معلوم ہو سکتی تھیں،

ایک نادر چیز داراشکوہ کے ہاتھ کا لکھا ہوا ایک قطعہ تھا، قطعہ کے نیچے یہ الفاظ ہیں، "حررہ داراشکوہ"، سنہ کتابت بھی لکھا ہے، اگرچہ خوشنویسی کے لحاظ سے یہ قطعہ، مشاہیر خوشنویسوں سے مقابلہ نہیں کرسکتا، لیکن اس لحاظ سے کہ ایک شہزادہ عالی تبار کے ہاتھ کی یادگار ہے، ایک نادر چیز ہے، اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ سلاطین تیموریہ کس قسم کی تعلیم و تربیت حاصل کرتے تھے،

ان چیزوں کا بڑا ذخیرہ، نواب علی حسن خاں صاحب بھوپال اور ان کے بھانجے سید مرتضی صاحب نے عنایت فرمایا تھا،

مطلا مذہب کتابیں | اس قسم کی کتابوں کا بڑا ذخیرہ نمایش میں پیش کیا گیا تھا، یورپین حکام جو اس موقع پر شریک تھے، ان صناعیوں پر تعجب کرتے تھے، اور واقعی جو دیدہ ریزی اور صناعی ان چیزوں میں صرف کی گئی تھی، اور کئی کئی سو برس گذرنے پر بھی طلا اور لاجورد کی آب و تاب کی جو کیفیت تھی، وہ لوگوں کو متحیر کر دیتی تھی، تعجب یہ ہے کہ یہ تکلفات قرآن مجید اور مذہبی چیزوں کے ساتھ مخصوص نہ تھے، دیوان شاپور طہرانی، سبحۃ الابرار جامی، قصائد انوری، خمسہ نظامی، تمام و کمال زرافشاں کاغذ پر تھے،

مصنفین کے مسودات، | اس سلسلہ میں کچھ بڑا سرمایہ مہیا نہیں ہو سکا، صرف مصحفی کا تذکرۃ الشعرائ اردو اور قدرت اللہ قدرت کا طبقات الشعراء نمایش میں پیش کیا گیا تھا، مصحفی نے مسودہ کسی اور سے لکھوایا ہے لیکن جابجا اپنے ہاتھ سے کانٹ پھانس کی ہے، اور اکثر جگہ اپنے ہاتھ سے حاشیہ پر مضامین میں اضافہ کیا ہے، بعض جگہ کسی شاعر کا نام لکھا ہے، اور سادہ صفحہ چھوڑ دیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت تک قابلِ اطمینان حالات نہیں معلوم ہو سکے تھے، اس تذکرہ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آبِ حیات میں انشاء اللہ خاں کے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے، اس میں بہت سی نہایت ضروری باتیں رہ گئی ہیں،

امرائے تیموریہ کے کتبخانہ کی کتابیں، | اس قسم کی متعدد کتابیں موجود تھیں، **فضائل خاں** عالمگیری امرا میں مشہور شخص گذرا ہے، اس کے کتب خانہ کی ایک کتاب منہاج امام نودی، قدیم زمانہ کی لکھی ہوئی تھی، ایک اور امیر محمد سمیع کے کتب خانہ کی متعدد کتابیں تھیں، ان کتابوں پر امراء کی مہریں ثبت ہیں، جن میں عموماً نام و خطاب کے ساتھ یہ لفظ بھی ہے "خانہ زاد عالمگیر بادشاہ، یا فدوی عالمگیر بادشاہ" اس قسم کی کتابوں کے دیکھنے سے امرائے تیموریہ کے علمی مذاق کا اندازہ ہوتا ہے، جس قدر کتابیں نظر آئیں اکثر کمیاب اور بے نظیر تھیں، محمد سمیع کے کتب خانہ کا ایک مجموعہ تھا، جس میں

سحابی نجفی کی قریباً سات ہزار انتخابی رباعیاں تھیں، حالانکہ سحابی کی رباعیاں بہت کم ملتی ہیں، اس مجموعہ میں نظامی کے خمسہ کا اس طرح انتخاب کیا گیا تھا، کہ ۳۵ مختلف عنوان مثلاً ترتیب بادشاہی، صفت دولت، رائے و تدبیر، مکافات، مذمت، طعن وغیرہ وغیرہ قائم کئے تھے، اور ہر باب کے متعلق پانچوں کتابوں میں سے متفرق اشعار یکجا کردیئے تھے، حالانکہ اصل کتاب میں یہ عنوان نہیں ہیں، کوئی شخص اگر نظامی کی تصنیفات پر ریویو لکھنا چاہے تو اس انتخاب سے نہایت آسانی سے لکھ سکتا ہے، اس مجموعہ میں حکیم ناصر خسرو کا پورا دیوان بھی شامل ہے،

ان کتابوں کے دیکھنے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ کتب خانہ کی ترتیب و نظام نہایت باقاعدہ تھا، ہر کتاب پر نمبر، کتاب کے صفحات کی تعداد، جائزہ، قیمت، اور اس کے ساتھ مالک کتب خانہ کی مہر یا دستخط ہے،

فن بلاغت کا سلسلہ یہ سلسلہ اس غرض سے مہیا کیا گیا تھا، کہ آج کل کے علماء اور مدرسین، جو مختصر معانی و مطول کے معتکف ہو کر بیٹھ گئے ہیں، ان کے خیالات میں کچھ وسعت پیدا ہو، اور سمجھیں کہ فن بلاغت کس چیز کا نام ہے، اور اس کی مسلسل تاریخ کیا ہے،

سب سے پہلے اس سلسلہ میں جو تصنیف ہوئی وہ ارسطو کی کتاب الخطابہ کا ترجمہ تھا، اس کتاب میں ارسطو نے بتایا ہے کہ جب کوئی شخص کسی مضمون پر تقریر کرنا چاہے، تو اس کو کس قسم کے مقدمات اور استدلال سے کام لینا چاہیئے، اس کتاب کا مستقل ترجمہ ہاتھ نہیں آیا، لیکن بہت سے اجزاء بیروت کے ایک عیسائی فاضل نے علم الادب میں شائع کردیئے ہیں، اس کے بعد جاحظ نے جو فن بلاغت کا امام تھا، ایک کتاب لکھی جسمیں اس نے فن بلاغت کے اصول اور قواعد سے مطلقاً بحث نہیں کی، بلکہ مشہور خطیبوں اور بلیغوں کے کلام میں جو اعلیٰ درجہ کی بلیغ عبارتیں پائی گئیں، ان کو استقصا کر کے یکجا کردیا، اس کتاب کا نام البیان والتبیین ہے، اور مصر میں چھپ گئی

ہے، ہر فن ابتدا میں اس طرح شروع ہوتا ہے، کہ فنی جزئیات کثرت سے مہیا کئے جاتے ہیں، پھر ان سے کلیات قائم کر لئے جاتے ہیں،

جاحظ نے اس طرح فن کے قائم کرنے کا گویا مصالحہ مہیا کر دیا،

اس کے بعد ابن قدامہ نے نقد الشعر لکھی جو قسطنطنیہ میں چھپ گئی ہے، یہ کتاب اصلی فن بلاغت پر مبنی ہے، اس میں مختصر معانی و مطول کی طرح جملہ کلام کے لفظی اجزا سے بحث نہیں کی ہے، بلکہ مضمون کے لحاظ سے چند ابواب قائم کئے ہیں، مثلاً مدح، ذم، مرثیہ، عشق و محبت، پھر بتایا ہے، کہ ان میں سے جس مضمون کو لکھنا چاہیں کیونکر لکھ سکتے ہیں، مثلاً اگر مدح لکھنی ہو، تو ممدوح کے کس قسم کے اوصاف کا ذکر کرنا چاہئے، اور کن اوصاف کو نظر انداز کرنا چاہئے، یہ کتاب اگرچہ نہایت مختصر اور گویا فن بلاغت کا دیباچہ ہے لیکن حقیقی فن بلاغت کے جس قدر مسائل اسمیں مل سکتے ہیں، کتب درسیہ کے ہزاروں صفحوں میں ان کا نام و نشان بھی نہیں مل سکتا، مختصر معانی، مطول، اطول سب پڑھ جاؤ، ایک حرف بھی اس کے متعلق نہیں مل سکتا، کہ رنج یا خوشی کا مضمون بیان کرنا ہو تو کس طریقہ سے کیا جائے کہ دلوں پر ایک عالم چھا جائے،

نقد الشعر کے بعد عسکری نے کتاب الصناعتین لکھی، پھر امام عبد القاہر جرجانی نے دلائل الاعجاز اور اسرار البلاغۃ تصنیف کی، ان کتابوں نے اگرچہ اصل فن کی حیثیت بدل دی یعنی مضمون کی حیثیت کو چھوڑ کر الفاظ اور ترتیب الفاظ پر مدار رکھا، اور یہی طریقہ آج تک چلا آتا ہے، تاہم جو کچھ لکھا فلسفیانہ مذاق پر لکھا، اور نہایت خوبی سے بتایا کہ کلمات کی یہ ترتیبیں کیوں دلوں پر اثر کرتی ہیں،

اس کے بعد سکاکی نے مفتاح لکھی، اور اس کے نقش قدم پر ایضاح، مختصر معانی، مطول وغیرہ لکھی گئیں،

یہ تمام سلسلہ نمایش میں فراہم کیا گیا تھا لیکن چونکہ علما کو ان سے مطلقاً دلچسپی نہ تھی، نمایش کی میز پر یہ کتابیں رکھی بھی نہ گئیں، موجودہ مذاق کا جمود اس درجہ تک پہنچ گیا ہے، کہ مختصر معانی و مطول کے علاوہ اس فن میں کوئی کتاب آسمانی بھی نازل ہو تو شاید اس کو بھی حسن قبول نہ حاصل ہو، جس طرح قرآن مجید کے ہوتے ہوئے آجکل علم کلام دوسری کتابوں کے ذریعہ سے سکھلایا جاتا ہے،

فارسی شاعری کا پورا سلسلہ

فارسی شاعری رودکی سے شروع ہوئی اور قاآنی پر اس کا خاتمہ ہوا، یہ قریباً ہزار برس کی مدت ہے، اس مدت میں ہزاروں شعراء پیدا ہوئے، شاعری نے مختلف صورتیں بدلیں، متعدد اور گوناگوں دور قائم ہوئے، لیکن جو ذخیرہ عام لوگوں کے پیش نظر ہے، وہ نہایت محدود ہے، اور جس قدر ہے وہ بھی کبھی اس نظر سے نہیں دیکھا گیا، کہ مختلف زمانوں کا رنگ الگ الگ نظر آئے اور ہر عہد کی خصوصیتیں نمایاں ہو جائیں، اس لحاظ سے قصد کیا گیا کہ رودکی سے قاآنی تک جتنے دور گذرے ہیں، ہر ایک کا نمونہ الگ الگ پیش کیا جائے، اور ان کو اس طرح ترتیب دیا جائے کہ عہد بعہد کی ترقیاں اور تبدیلیاں صاف نظر آتی جائیں، چنانچہ اس کا پورا سامان مہیا ہو گیا تھا، لیکن افسوس ہے کہ ریلوے کی غلطی سے تمام کتابیں بعد از وقت پہنچیں، اس سے بڑھکر یہ سوء اتفاق کہ سکرٹری نے فارسی شاعری کی مسلسل تاریخ پر جو لکچر دینا چاہا تھا تنگیٔ وقت کی وجہ سے ملتوی رہ گیا،

اس لئے نمایش کا یہ حصہ آیندہ سال کے لئے اٹھا رکھا گیا اور اس شعر پر عمل کرنا پڑا،

از جلوہ بیارام، دمے کا ینہمہ ساماں   در حوصلۂ دیدہ، بہ یک بار نہ گنجد

(الندوہ جلد ۳ نمبر ۲)

سلسلۂ مقالاتِ شبلیؒ

یعنی مولانا شبلیؒ کے مقالات کے مجموعے، جو مذہبی، ادبی، تعلیمی، تنقیدی، اور تاریخی
عنوانات کے تحت ابتک شائع ہو چکے ہیں

فہرست مضامین جلد اوّل (مذہبی)

تاریخ ترتیب قرآن،

علوم القرآن،

اعجاز قرآن،

قرآن مجید میں خدا نے قسمیں کیوں کھائیں،

قضاء و قدر اور قرآن مجید،

یورپ اور قرآن مجید کے عدیم الصحۃ ہونے کا دعویٰ

مسائلِ فقہیہ پر زمانہ کی ضرورتوں کا اثر

وقفِ اولاد،

پردہ اور اسلام،

الاسلام،

مسلمانوں کو غیر مذہب حکومت کا محکوم ہو کر کیونکر رہنا چاہئے،

غیر قوموں کی مشابہت،

خلافت،

حقوق الذمیین،

الجزیہ،

اختلاف اور مسامحت،

حجم ۲۴۸ صفحے، قیمت: عہ/

فہرست مضامین جلد دوم (ادبی)

عربی زبان،

فن بلاغت،

نظم القرآن وجمہرۃ البلاغۃ،

شعر العرب،

عربی اور فارسی شاعری کا موازنہ،

سرسید مرحوم اور اردو لٹریچر،

املا اور صحتِ الفاظ،

اردو ہندی،

بھاشا زبان اور مسلمان،

تحفۃ الہند (ہندی صنائع و بدائع)

حجم ۱۰۴ صفحے، قیمت: ۱۲/

فہرست مضامین جلد سوم (تعلیمی)

مسلمانوں کی گذشتہ تعلیم،

مدرسے اور دار العلوم،

قدیم تعلیم،

ملا نظام الدین بانی درس نظامیہ

درس نظامیہ،

ندوہ اور نصابِ تعلیم

فن نحو کی مروجہ کتابیں،

تعلیم قدیم و جدید،

مشرقی کانفرنس،

ریاست حیدرآباد کی مشرقی یونیورسٹی

احیاء علوم اور ریڈیکل،

حجم ۱۷۸ صفحے، قیمت: عمر

فہرست مضامین جلد چہارم

(تنقیدی)

طبقات ابن سعد،

مناقب عمر بن عبد العزیز،

بلاغات النساء،

عمر خیام کا جبر و مقابلہ،

تجارب الامم ابن مسکویہ،

لغت فرس،

الفصل فی الملل والنحل ابن حزم،

تفسیر کبیر امام رازی،

کتاب الکافی فی الکحل،

ہمایوں نامہ،

مآثر رحیمی،

تزک جہانگیری،

النظر فی السفر الی الموتمر،

تلفیق الاخبار،

تمدن اسلام جرجی زیدان،

معرکۂ مذہب و سائنس،

ہومر کے ایلڈ کا عربی ترجمہ،

حجم ۱۹۰ صفحے،

قیمت :- عہ

فہرست مضامین جلد پنجم

(سوانح)

حضرت اسماءؓ،

المعتزلہ والاعتزال،

ابن رشد،

علامہ ابن تیمیہ حرانیؒ،

متنبی،

موبدان مجوس،

زیب النساء،

مولوی غلام علی آزاد بلگرامی،

فرید وجدی بک، حجم ۱۳۸ صفحے قیمت عمر

فہرست مضامین جلد ششم

(تاریخی)

تراجم،

کتب خانۂ اسکندریہ،

اسلامی کتب خانے،

اسلامی حکومتیں اور شفاخانے،

ہندوستان میں اسلامی حکومت کے تمدن کا اثر،

مسلمانوں کی علمی بے تعصبی اور ہمارے ہندو بھائیوں کی ناسپاسی،

کیننگس اور مسلمان، حجم ۲۴۰ صفحے قیمت عمر



منیجر دار المصنفین اعظم گڈھ

(طابع و ناشر محمد اویس وارثی)